B
2798
V28
1904

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00257016 6

Kant

und die

Platonische Philosophie

Von

Theodor Valentiner

Heidelberg 1904
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg.

Soeben erschien:

Kuno Fischer,

Goethes Faust.

3. Band: Die Erklärung des Goetheschen Faust nach der Reihenfolge seiner Szenen. Erster Teil.

(Goethe-Schriften 8.) 8°. geheftet 7 Mk., fein Leinwandband 8 Mk.

Der 1. und 2. Band dieses klassischen Werkes liegen bereits in 4. Auflage vor. Einen noch größeren Erfolg wird der soeben erschienene 3. Band haben, welcher den Gang des ersten Teiles der Faustitragödie erklärend schildert, und der Ende 1903 erscheinende 4. Band, der den Gang des zweiten Teiles der Tragödie behandeln soll.

. . . In seiner Gesamtheit stellt sich Fischers Werk als eine in die Urtiefen der Faust-Dichtung dringende Erläuterung dar, welche deren geistigen Gehalt, soweit es nachschaffendes Denken vermag, erschöpft. Wie kein anderer bringt Kuno Fischer zur Erklärung dieser philosophischsten, tiefsinnigsten und erhabensten Schöpfung deutscher Poesie das wissenschaftliche Rüstzeug und die kongeniale Geistesart mit. Jede Phase der wechselvollen Geschichte der Lebensdichtung Goethes wird uns durch ihn wieder gegenwärtig, überall spürt er mit intuitivem Blick die geheimsten Zusammenhänge auf. In jede Szene des Gedichtes versenkt er sich mit gleich liebevollem Verständnis; jeder Stimmung und Tonart, vom übermütigsten Humor bis zur erschütterndsten Tragik, weiß er zu folgen; allen poetischen Werten, die Goethe hier in so überwältigender Fülle geschaffen, wird er gerecht. Und überall entspricht sein erleuchtendes Wort seiner großen Aufgabe, überall erreicht es in seiner Kraft und Anschaulichkeit die geistige und künstlerische Höhe der Dichtung. Ohne jemals den Schmelz der Poesie abzustreifen, münzt er den Edelgehalt des Gedichtes und setzt ihn in stets gleichwertiger Form aus der anschaulichen Sphäre in die begriffliche um. Man muß sich an Düntzer erinnern, um ermessen zu können, welche Höhe der Erklärungskunst hier erreicht ist. Dort ein Kleinkrämer, dem alles, was er angreift, zu Häckerling wird, der bei allem Suchen nur Regenwürmer findet, hier der Schatzgräber, der keinen Spatenstich tut, ohne Gold ans Tageslicht zu fördern. Wagner und Faust! Denn nicht nur aus der Fülle gelehrten Wissens ist dieser Kommentar geboren, sondern — was ein Werk wie Goethes „Faust", das die Summen der Errungenschaften nicht nur des reichsten Einzellebens, sondern der ganzen Menschheit zieht, vor allem von seinem Erklärer verlangt — aus einer Weltanschauung, welche den höchsten Gesichtspunkt der Dichtung erklommen hat, aus einer Welterfahrung, welche wie die unseres ehrwürdigen Autors auf drei Generationen zurückblickt. . . .

(Dr. Ernst Traumann in der Frankfurter Zeitung.)

. . . Seine tiefen Gedanken, voll Schönheit und Erleuchtungskraft, wirken wie eine Offenbarung. Jede Phase der Dichtung wird durch die eindringendste Kenntnis des Lebensganges Goethes erhellt und so der Dichter selbst zum unerschöpflichen Thema seines größten Werkes gemacht. . . . Er wird unter allen vorhandenen Faustkommentaren den ersten Rang sich erringen und behaupten. Wer diesem Führer zu folgen wagt, dem erschließt sich die Welt des größten Dichters ohne Rest und ohne Vorbehalt. Mit einer wunderbaren Sprachgewalt und einer Fülle reifer Lebensweisheit wird ihm in ihr eine geweihte Stätte edelsten Genusses bereitet. Die stille Macht des Goetheschen Genius wächst von Tag zu Tag. Unter denen, die die Stunde seines höchsten Ruhmes mit heraufführen helfen, steht in erster Reihe Kuno Fischer, der die vollendete Bildung zur Einfalt und Einheit der Natur in Goetheschem Sinne zurückgeführt hat. . . .

(Prof. Dr. A. Koch in der Kölnischen Zeitung.)

. . . Nur ein kongenialer Geist konnte diesen Faustkommentar schreiben. Seiner ganzen Geistesart nach war Fischer zum Faustkommentator geradezu prädestiniert. Nicht nur, daß er wie wenige neben ihm die geistige Welt des Goetheschen Jahrhunderts beherrscht, nicht nur, daß er Philosoph und Literaturhistoriker zugleich ist, daß er die Gabe der Darstellung in ungewöhnlichem Maße besitzt, vor allem hat er sich in Goethes innerstes Wesen und Dichten so versenkt, daß er die geheimsten Regungen des Dichters nachfühlt und so aus dem inneren Leben Goethes die Dichtung vor uns entstehen läßt, so daß wir nicht Faust verstehen lernen, sondern im Faust Goethe . . . Die Erklärungskunst erreicht in diesem Bande eine Höhe, die nicht überboten werden kann. Der ganze Zauber Goethescher Poesie, die Tiefe seiner philosophischen Ideen, der absolute Wert dieser Menschheitstragödie, das echt Menschliche in ihr, und die tiefe Tragik, die Fülle schöner Einzelheiten — alles kommt vollendet zur Darstellung. Die Charaktere treten so plastisch hervor, daß jeder Schauspieler an dieser Charakteristik sich wird bilden müssen. Und dabei drängt der Kommentator sich nie hervor, sondern er gibt eben nichts als die Goetheschen Gedanken selbst. Wer sich der Lektüre dieses Kommentares hingibt, wird etwas von dem geistigen Fluidum verspüren, das bei der Berührung mit einem bedeutenden, genialen Manne, erhebend und kräftigend, auf uns übergeht, etwas von jener inneren Ergriffenheit spüren, die je und je eine große geistige Kraft in uns auslöst. Und darum nannten wir diesen Kommentar ein literarisches Ereignis ersten Ranges.

(Prof. Dr. Richert in der Neuen Preuß. [Kreuz-]Zeitung.)

Ferner erschienen:

Goethes Iphigenie. 3. Aufl. 8°. geheftet M. 1.20.

Die Erklärungsarten des Goetheschen Faust. 8°. geheftet M. 1.80.

Goethes Tasso. 3. Aufl. 8°. fein Leinwandband M. 6.—.

Goethes Sonettenkranz. 8°. geheftet M. 2.—.

Goethe und Heidelberg. 2. Aufl. 8°. geheftet M. 1.—.

Goethes Faust. I. Band: Die Faustdichtung vor Goethe. 4. durchgesehene und vermehrte Auflage. 8°. geh. M. 4.—, fein Lwb. M. 5.—.

Goethes Faust. II. Band: Entstehung, Idee und Komposition des Goetheschen Faust. 4. durchgesehene und vermehrte Auflage. 8°. geheftet M. 4.—, fein Leinwandband M. 5.—.

94 S.

Kant

und die

Platoniſche Philoſophie

Von

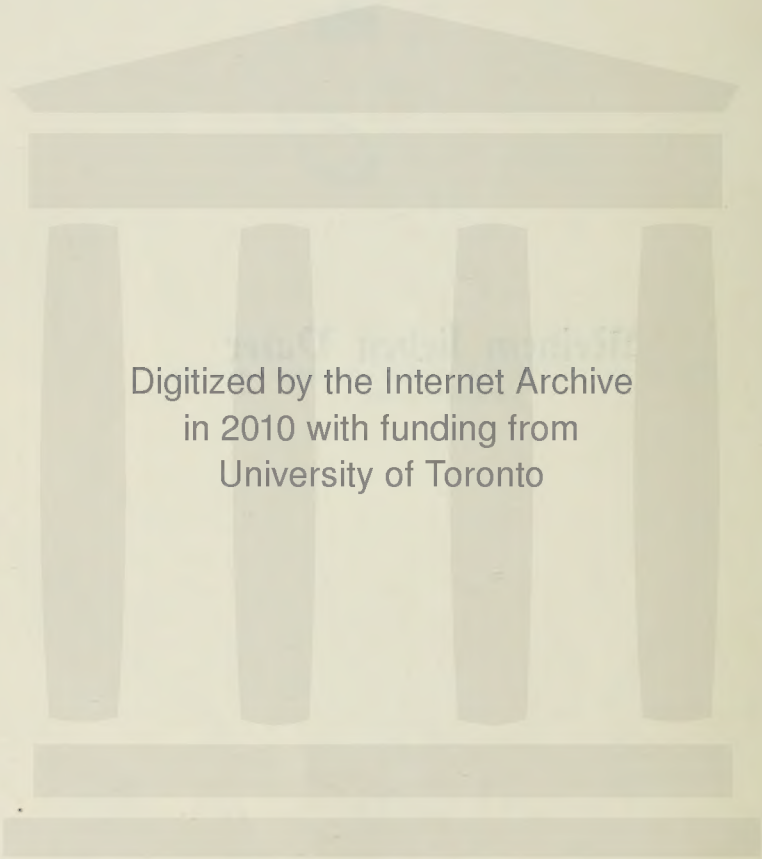
Theodor Valentiner

Heidelberg 1904
Carl Winter's Univerſitätsbuchhandlung

LIBRARY
NOV
13
1905
B
2798
V28
1904

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen, werden vorbehalten.

Meinem lieben Vater


Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/kantunddieplaton00vale

Inhalt.

Seite.

Einleitung 1

Kants Studium der Platonischen Philosophie (1). Art der Einwirkung vonseiten Platos (2). Charakter der inneren Beziehungen (3). Aufgaben der vorliegenden Arbeit (4 f.).

Erstes Kapitel. Phänomena und Noumena 7

Die neue Einteilung von 1770 (7). Platonisches und Kants eigne Entwicklung (8). Ziel der Erkenntnis (9). Intelligibler Begriff und Gegenstand (10). Erkennbarkeit des Intelligiblen. Urteil Kants über den Dogmatiker (11). Sein Festhalten am Dogmatischen auf anderer Grundlage (12). Die höhere, nur problematische Erkenntnis (13). Wert der sinnlichen Erkenntnis (14). Analoger Widerstreit (15). Beziehung der Phänomena und Noumena auf ein anschauendes Subjekt (16). Stellung der Seele (17). Verhältnis der Phänomena zu den Noumena (18). Nicht weiter ableitbare Prinzipien (19). Positive Bestimmungen der Noumena (20).

Zweites Kapitel. Der Ursprung der Vernunfterkenntnisse 22

Der rationalistische Standpunkt (23). Begriffe und Erkenntnisse vor der Erfahrung (24). Das System der Epigenesis und das Schauen der Begriffe (25). Verwandtschaft in den der Lösung vorangehenden Fragen (26). Das vom Sinnlichen getrennte Gebiet im Gemüt (27). Der Weg zur Grundlage der Kr. d. r. V. (28 f.)

Drittes Kapitel. Objektiver und transzendentaler Idealismus 31

Fortschreiten vom Apriorismus zum transzendentalen Idealismus um 1772 (31). Der Ausdruck Idealismus (32). Unterscheidende Merkmale des transzendentalen und objektiv-idealistischen

Seite.

Standpunktes (33). Aufgaben des kritischen Idealismus (34). Das Platonische und Kantische Weltbild: Platos Allbegriffe (36), seine Kosmogonie (37). Kants Lehre von den Faktoren der Erfahrungserkenntnis (38). Das Substrat der Erscheinungen (39). Entstehung der Erscheinungswelt (40). Anschließende, analoge Probleme: (sinnliche) Objekte und (nichtsinnliche) Begriffe (41). Grund ihrer Beziehung zueinander (41). Hierzu ein Beispiel. Idee und Kategorie (42). Prüfung der Voraussetzungen des transzendentalen und objektiven Idealismus (43 f.). Die Bedeutung von 'erkennen' (44). Das Erkenntnisvermögen als Realgrund der Erscheinungswelt (45). Logische und ontologische Bedeutung desselben (46). Analoge Vernunfthypothesen (47). Ähnlich wie Plato gelangt Kant zu zwei ungeschiedenen Faktoren (48).

Viertes Kapitel. Die Idee bei Kant 50

Kants Vorliebe für den Ausdruck Idee (50) und eingehende Würdigung in den kritischen Hauptwerken (51). Die „ursprüngliche Bedeutung" (52). Bedeutung auf theoretischem, praktischem, ästhetischem Gebiet (53). Gegensätze zu Plato (54). Kants Richteramt an dem Platonischen Beweisverfahren (55). Der neue Weg ins Übersinnliche (58). Erkannte und postulierte Realität (59). Die Realität der Idee des Guten (60). Idee und Ideal (61). Mensch, Gott und das Gute.

Fünftes Kapitel. Vernunft und Moral 63

Der Ausdruck Vernunft (63). Stelle der Vernunft in den Systemen (64). Die Vernunft als Begriffsvermögen (65): philosophische und mathematische Erkenntnis (66), der Verstand (67), der philosophische Vernunftgebrauch (68), Aufdecken und Erzeugen der Begriffe (70), ihre Quelle (71), Erforschung der Quelle (72). Die Vernunft als praktisches Vermögen: Verhältnis zur spekulativen Vernunft (73). Das praktische Vernunftbedürfnis (74). Die sittliche Welt und das Gute (75). Tugend auf Grundlage der Vernunft (76). Strenge der sittlichen Anschauungen (77). Verschiedene Begründung derselben: Wissen und Wollen (79), letzte Ursache des Guten (80), Bewußtsein und Willenstat (81), Ziel des Handelns (82), das Gerechte und die Würde des Menschen als Beweggrund (83), Erfolg des sittlichen Handelns (84). Sittlichkeit" und Glückseligkeit: der Einzelne und die Gemeinschaft (85). Vernunftwissen und -Glauben (86).

Seite.

Schlußkapitel. Die genetiſche und die paradigmatiſche Betrachtungsweiſe 87

Erzeugung der Erſcheinungswelt durch Vernunft und Betrachtung derſelben als Abbild einer vernünftigen 87. Stellung Kants zur Platoniſchen Anſchauungsweiſe 88. Fortſchreiten von ihr zur genetiſchen 89. Die Idee des Guten und der Freiheitsbegriff 90 f. Das Gute und der Weltſchöpfer 90. Die intelligible Anſchauung 91. Der Menſch und das Gute 92. Unſterblichkeit 93. Vereinigung der Menſchen nach Tugendgeſetzen; Idee einer gerechten Verfaſſung 94.

Einleitung.

In dem bekannten Briefe David Ruhnkens an seinen ehemaligen Schulkameraden Kant heißt es gegen Ende: . . . antiquitatis amor me ad *Platonem* detulit, in cuius placitis maxime acquiesco, verissimum esse expertus, quod scribit idoneus iudex, Leibnitius in Epistola quadam ad Huetium: Doctrina *Platonis metaphysica et moralis*, quam pauci *ex fonte* hauriunt, sancta est rectaque et quae de ideis aeternisque veritatibus habet, admiranda[1] . . Der Brief ist datiert vom 10. März 1771, und ohne daß wir die Antwort Kants kennen, dürfen wir sagen, daß ihm gerade damals diese Worte des berühmten Leydener Professors aus der Seele gesprochen waren, während wenige Jahre früher die Platonische Philosophie der Anschauung Kants noch fern lag. Davon wußte Ruhnken nichts; denn er hatte die Dissertation Kants vom Jahre 1770, in welcher zum erstenmal eine entschieden Platonische Grundform in Kants Denken[2] zutage getreten und auch zuerst (in einer öffentlichen Schrift) von Kant auf Plato Bezug genommen war[3], nicht gelesen. Das Zusammen-

[1] Kants ges. Schriften, hsg. v. d. Kgl. Pr. Ak. d. Wiss. X. 1. S. 113. [2] Vgl. Paulsen, J. Kant, s. Leben u. s. Lehre 1899[2.3]. S. 92. [3] In dem 1. Band von Kants S. W., in chronologischer Reihf. hsg. von

treffen ist zufällig, wie auch zufällig sein wird, daß wir für die Zeit vor der Abfassung des Briefes (also vor 1771) keinen Beleg dafür bringen können, daß Kant die Platonische Philosophie *ex fonte* studiert habe, während Stellen in den Vorlesungen „aus der zweiten Hälfte der 70er Jahre“[1] und der Kritik der reinen Vernunft[2] ein solches Studium wahrscheinlich machen.[3] Geht man weiter zurück, so könnte man die Kenntnis Platos überhaupt erst durch die 1765 erschienenen Nouv. Essais Leibnizens angeregt sein lassen, wie Laas[4] meint. Aus den Kantischen Schriften wenigstens, die uns bis zu dieser Zeit vorliegen, läßt sich eine solche nicht nachweisen. Aber mögen in anderen Fällen auch noch so sehr äußere Anregungen für die innere Entwicklung bestimmend sein, so ist es hier in gewisser Weise umgekehrt: die Entwicklung mußte ein bestimmtes Stadium erreicht haben, ehe eine Einwirkung von seiten der Platonischen Philosophie möglich war, da sie selbst zu machtvoll fortschritt, als daß die alten Lehren einzugreifen vermocht hätten. War aber Kant durch seine eigene Entwicklung hindurch zu einer mit der Platonischen verwandten Weltanschauung gelangt, so konnten auch Platonische Anschauungen in sein System hinübergehen: es war gleichsam der Weg für Plato frei geworden, und jetzt war es auch möglich, daß

Hartenstein 1867—69, wird Platos Name überhaupt nicht erwähnt; in dem 2. Band S. 263 die „Platonische Liebe“ nur phrasologisch und dann in der Dissertation S. 403 u. 419 mit Beziehung auf die Platonische Philosophie.

[1] Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Sem. v. M. Heinze 1894 S. 69. [2] Vgl. besonders S. 370—75 d. 2. Aufl., S. 8. 9, dazu Vaihinger, Kom. I 244. [3] So eingehend hat freilich Kant die Platonische Philosophie nie studiert, daß er sie von der Neuplatonischen zu trennen vermocht hätte; die Urteile Kants über Plato, die im Laufe der vorliegenden Arbeit zur Sprache kommen werden, zeigen das deutlich. [4] Idealismus und Positivismus I S. 8 Anm. 4.

Leibniz' Nouv. Essais zu einem Studium der Platonischen Philosophie, Ruhnkens Brief und ähnliche Anregungen zu einer Vertiefung desselben führten und so zur Befruchtung des Kantischen Denkens durch Platonische Anschauungsweise beitrugen.

In dieser Art wird man sich die Beziehung Kants zur Platonischen Philosophie denken dürfen. Dafür spricht vor allem die eigentümliche Tatsache, daß die Annäherung an Plato erst im Anfang der kritischen Epoche erfolgt. Damals hatte aber Kant schon lange Jahre über Metaphysik und Moralphilosophie gelesen, und es ist undenkbar, daß ihm die Platonische Philosophie nicht längst bekannt war. Man begreift dagegen leicht, daß ein zeitlich so weit zurückliegendes System wie das Platonische nicht, wie es bei gleichzeitigen oder wenig älteren Systemen geschehen mag, gleich beim ersten Kennenlernen seinen Einfluß geltend machen muß, daß sich vielmehr die Anschauungen schon innerlich nahe und verwandt sein müssen, damit eine Einwirkung überhaupt stattfindet.

Aber nicht nur die Art der Einwirkung Platos auf Kant, sondern auch die inneren Beziehungen zwischen den Systemen beider Philosophen haben einen ganz besonderen Charakter. Es ist selbstverständlich, daß die dialektischen Schlüsse Platos, die logischen Operationen, wie Begriffsanalysen u. ähnl., das Kantische Denken mit seiner ungemeinen begrifflichen Schärfe und Gestaltungskraft nicht mehr beeinflussen können. Schon das Begriffsmaterial, mit dem Kant arbeitet, ist ein unendlich reicheres und feiner differenziertes als dasjenige, welches Plato zu Gebote stand. Ein jeder Begriff hat schon seine eigene Geschichte und ist durch so viele verschiedenartige Zusammenhänge hindurchgegangen, daß bisweilen nur der Name an einen fremden Ursprung erinnert. Aber daneben haben sich auch bestimmte Grundanschauungen, Begriffe und Begriffsverbindungen durch

einzelne Träger der Geschichte des Denkens[1] bis Kant fortgeerbt und tauchen als elementare Bestandteile, freilich in anderer Gestalt in seinem System wieder auf. Daß die Platonischen Elemente bei Kant zum größten Teil nicht rein vorliegen, hängt damit zusammen, daß die Berührung seiner Philosophie mit der Platonischen in Kants kritische Periode fällt, wo überhaupt alles, was in seine Spekulation eintritt, in neuer Beleuchtung erscheint; ferner mag es daher kommen, daß Kant, wie schon bemerkt, die Platonische Philosophie nie in ihrer ursprünglichen Gestalt kennen gelernt hat, sondern in späteren Umbildungen, die man mit dem Namen Platos in Verbindung brachte. Dieses eigenartige Verhältnis Kants zur Platonischen Philosophie bedarf einer besonderer Betrachtung und das führt uns auf die Aufgaben, die die vorliegende Arbeit zu lösen versucht. Daß eine Verwandtschaft zwischen Kant und Plato besteht, durfte als bekannt vorausgesetzt werden. Besonders Paulsen hat in seinem Werke über Kant[2] auf gemeinsame Grundformen und Anschauungen nachdrücklich hingewiesen und damit die Richtung für weitere Untersuchungen gegeben. Es gilt nun vor allem den Verwandtschaftsgrad und die Gegensätze in den Punkten festzustellen, in denen sich Kant mit der Platonischen Philosophie berührt. Dabei treten neue Fragen auf wie die folgende: Welche Vorstellungen verbindet Kant mit den

[1] Hemann Kantst. VIII. H. 1. 1903. S. 89 beweist, daß in erster Linie Malebranche für Kant die Brücke zu Plato war. Der Aufsatz H.'s ist mir erst nach Abschluß der vorliegenden Arbeit bekannt geworden; daher konnte ich ihn im einzelnen nicht mehr heranziehen. [2] Vgl. S. VII/VIII; 76, 90, 196/7; 206, 240, 303 u. a. St.; zu nennen ist hier auch Laas, der in dem Werke 'Idealismus und Positivismus' 3 Bände 1879—84 an vielen Stellen vgl. besonders I 84; I 69 ff.; I 98 ff.; III 1 ff. übereinstimmende Momente der Kantischen und Platonischen Philosophie eingehend besprochen hat.

alten Begriffen, die er von Plato übernimmt? Inwieweit glaubt er darin sich an Plato anzuschließen, und wie ist das tatsächliche Verhältnis zu Platonischen Anschauungen? Daran knüpfen sich wieder andere, die erst im Verlaufe der Arbeit zur Sprache kommen sollen. Immerhin sind es doch nur wenige Probleme, die eine Gegenüberstellung zulassen. Hinter der Fülle des Neuen, das hauptsächlich Kants Erkenntnislehre bringt, treten die Beziehungen zum Altertum gänzlich zurück; die Vorstellungen haben sich so gewandelt, daß man oft mit Mühe analoge Gesichtspunkte, noch seltener eine direkte Verwandtschaft erkennt. Die hierdurch von selbst geforderte Beschränkung auf wenige Probleme ist für unsere Untersuchung von doppelter Bedeutung. Einmal hat sie den Vorzug, daß man direkt auf die Quellen zurückgehen kann und daher die eigentliche Arbeit nicht durch Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Auffassungen der Platonischen und Kantischen Philosophie gehemmt wird. Andererseits ist eine große Schwierigkeit damit verbunden. Es liegen die Anschauungen Kants, welche Platonischen zur Seite gestellt werden können, oft so tief unter den schwierigsten erkenntnistheoretischen Erörterungen verborgen, daß sie in den Quellen nicht unmittelbar zu erfassen sind. Wenn ich es versuche, einige in dieser Richtung liegende Probleme zu behandeln, so wage ich das nur auf Grund des Studiums von Werken der Kant- und Platoforschung, insbesondere der bekannten Werke von Kuno Fischer, Paulsen und Windelband, Zeller. So allein darf ich hoffen, die Erkenntnis des Verhältnisses der Kantischen und Platonischen Denkweise ein wenig fördern zu helfen.

Da bei Plato sowohl als bei Kant die ethischen Anschauungen, so sehr sie auch als solche in ihren Systemen allen anderen an Interesse voranstehen, von bestimmten erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten begleitet werden, ja dieselben voraus-

ſetzen, ſo iſt der natürliche Gang für unſere Unterſuchung, ſowohl innerhalb der einzelnen Abſchnitte als auch im ganzen mit der Betrachtung der letzteren zu beginnen und ſo zu der Behandlung der metaphyſiſchen bezw. ethiſchen Fragen fortzuſchreiten.

Erstes Kapitel.

Phänomena und Noumena.

In der Inaugural-Dissertation von 1770 tritt zum erstenmal die alte Anschauung, wonach sich alle Dinge in Phänomena und Noumena scheiden, als ein leitender Gesichtspunkt der neuen Lehre, die zum transzendentalen Idealismus führen sollte, in das Kantische Denken ein und eröffnet in Verbindung mit den großen Entdeckungen, die Kant auf dem Gebiete der Erkenntnislehre gemacht hatte, die kritische Epoche. Kant verläßt in dieser Schrift die bisher festgehaltene graduelle Unterscheidung der Erkenntnisse in klare und verworrene und setzt an ihre Stelle die spezifische in sinnliche und intellektuelle.[1]

Es ist aber weniger die Einteilung der Erkenntnisse, die uns an Plato erinnerte, als die Trennung der Gegenstände, auf die sie sich beziehen sollen, die freilich jener erkenntnistheoretischen Voraussetzung gemäß ist. Denn den sinnlichen Erkenntnissen und dem Vermögen, durch das sie möglich sind, läßt Kant sinnliche Gegenstände oder Phänomena und analog den intellektuellen Erkenntnissen intelligible Gegenstände oder Noumena entsprechen. Durch einen scharfen Schnitt werden so in Übereinstimmung mit Plato die Dinge überhaupt in zwei Klassen geschieden: Galten der Leibniz-Wolffschen Metaphysik die Dinge an sich nicht als

[1] Vgl. dazu Erdmann, Refl. Kants, Bd. II. Einl. S. XXXVII, XLV.

wesensverschieden von den Sinnendingen, so bilden sie jetzt dem platonischen τόπος νοητός entsprechend eine Welt für sich, die reine Verstandeswelt. Und dieser letzteren gegenüber erscheint andererseits der Inbegriff der Sinnendinge als eine zufällige, nur in der menschlichen Anschauung existierende Welt, als ein Gewordenes (γιγνόμενον), könnte man mit Plato sagen, im Gegensatz zu dem notwendigen für sich bestehenden Sein. Das Verhältnis der beiden Welten, die so in strenger Sonderung einander gegenüberstehen, hat sich Kant ganz anders vorgestellt als Plato. Wir werden unten auf die Verschiedenheit der Auffassung eingehen: hier soll zunächst noch auf ein gemeinsames Moment hingewiesen werden.

Es leuchtet nicht ohne weiteres ein, daß ein Gegenstand, dem man abgesondert von den Sinnendingen und den Erkenntnismitteln der Sinnenwesen Realität zuschreibt, wie es Kant mit Plato tut, etwas Intelligibles auch seinem Wesen nach sein soll. Gibt es Dinge, die ohne alle Beziehung zu unserem Erkennen den Dingen, die wir erkennen, zugrunde liegen, so muß man es als ein synthetisches Urteil betrachten, wenn dieser Grund intelligibel und Gegenstand eines anschauenden Verstandes genannt wird. Logisch beweisbar ist das Urteil nicht; es gehört zu den Begriffsverbindungen, die sich in merkwürdiger Reinheit von Plato, der sich zuerst unter dem αὐτὸ καθ' αὑτό begriffliche Gegenstände gedacht hat, bis Kant fortgeerbt haben.

Doch hat Kant die Scheidung aller möglichen Objekte in Dinge an sich oder Noumena und Phänomena nicht wie ein Erbe einfach übernommen. Ein Blick auf seine eigne Entwicklung zeigt, daß diese selbst ihn einer solchen Anschauung nahe brachte. Die Dissertation von 1770 läßt erkennen, welche Erwägungen Kant veranlaßt haben, zu der alten Lehre zu greifen. Einmal hatte er bemerkt, daß bestimmte Begriffe vorhanden

sind, denen ein korrespondierender Gegenstand in der Sinnlichkeit nicht gegeben werden kann (z. B. unendlich, einfach); ferner hatte er erkannt, daß bestimmte Grundbegriffe (Raum und Zeit), auf denen doch die Sätze einer ganzen Wissenschaft beruhen, sinnliche Anschauungen sind und nicht wirkliche Beschaffenheiten der Dinge an sich ausdrücken. War es danach klar, daß es reine *Verstandesbegriffe* gibt, die nichts mit dem Sinnlichen zu tun haben, und andrerseits *sinnliche Erkenntnisse*, die sich nicht auf den bloßen Verstand zurückführen lassen, so war folgender Schluß naheliegend: Es lassen sich zwei *verschiedene* Erkenntnisvermögen denken, ein intellektuelles, durch das reine Verstandeserkenntnisse, und ein sinnliches, durch das sinnliche Erkenntnisse möglich sind; und wie den letzteren sinnliche Gegenstände oder Phänomena, so werden den Verstandeserkenntnissen die Dinge an sich oder Noumena entsprechen. Mit innerer Notwendigkeit nähert sich so Kant der Platonischen Zweiweltenlehre.

War aber einmal eine höhere Welt wahren Seins der sinnlichen gegenübergestellt, so war auch damit für den Philosophen das gleiche Ziel gesetzt, das Plato stets vor Augen hatte: die Erkenntnis jenes wahren Seins oder des mundus intelligibilis. Die Erkenntnis der Sinnenwelt tritt dagegen ganz zurück; das Interesse des Metaphysikers wendet sich ganz und gar den Prinzipien der höheren Welt zu. Das spricht sich besonders deutlich in einem Briefe Kants an M. Herz vom Jahre 1770 aus, wo es heißt: „Die allgemeinsten Gesetze der Sinnlichkeit spielen *fälschlich* in der *Metaphysik*, *wo es doch bloß auf Begriffe und Grundsätze der reinen Vernunft ankommt*, eine große Rolle. Es scheint eine ganz besondere Wissenschaft . . . *vor der Metaphysik* vorhergehen zu müssen, darin den Prinzipien der Sinnlichkeit ihre Gültigkeit und Schranken bestimmt werden, damit sie nicht die

Urteile über Gegenstände der reinen Vernunft verwirren."[1]

Die Worte sind noch in anderer Beziehung für uns wichtig. Sie kennzeichnen deutlich einen fundamentalen Unterschied der Erkenntnislehre Kants und Platos, auf den wir kurz einzugehen haben. Kant spricht hier von „Begriffen und Grundsätzen der reinen Vernunft" und „Urteilen über Gegenstände" derselben und scheidet somit scharf zwischen Begriff und Gegenstand. Plato kennt einen solchen Unterschied noch nicht. Der Begriff ist ihm der intelligible Gegenstand selbst, das Erkannte und das Sein sind völlig identisch. Ja, Plato hat noch nicht einmal das Bewußtsein von einer solchen Gleichsetzung, und müssen wir schon zu dem Rationalismus der neueren Philosophie fortschreiten, um dieselbe in der Form 'was ich klar denke, ist' ausgesprochen zu finden. Man begreift leicht, daß eine völlige Loslösung des Seins von dem Begriffe, wie sie Kant vollzogen hat, tiefgreifende Gegensätze zwischen ihm und Plato begründen mußte. Ist das Erkannte das Sein, so muß es, sobald eine Erkenntnis überhaupt möglich ist, eine Erkenntnis des wahren Seins geben, ja es kann dann überhaupt nur die Erkenntnis desselben sein. Hier ist der Begriff selbst das Noumenon oder das intelligible Sein, und das ist in der Tat der Sinn der Platonischen Erkenntnislehre. Viel schwieriger ist die Frage nach dem wahren Sein bei Kant. Aus dem Noumenon löst sich Begriff und Gegenstand heraus: mit dem Begriff ist noch nicht der Gegenstand gegeben; ich muß erst untersuchen, ob mein Erkenntnisvermögen Begriffe hervorbringt, die zur Erkenntnis des intelligiblen Gegenstandes dienen. Brauchte Plato nur aus den Wahrnehmungen konstante Elemente herauszunehmen, um auf Ideen zu kommen[2],

[1] Kants Briefwechsel X 1. S. 94. [2] Phädr. 249 B C.

so scheidet Kant zwischen den sinnlichen Begriffen und ihren Gegenständen und entsprechend intellektuellen Begriffen und Dingen an sich und beweist, daß nur dann, wenn wir im Besitz von intellektuellen Begriffen zur Erkenntnis der Dinge an sich sein sollten, das Ziel erreicht werden könnte. In dieser Hoffnung sah er sich bekanntlich bald getäuscht. Die reinen Verstandesbegriffe, die in der Dissertation noch vielversprechend als purae ideae auftreten, können nur auf sinnliche Gegenstände, niemals auf Noumena angewandt werden, wie die transzendentale Deduktion derselben zeigt. Es war also der Dogmatiker dem Ziele, das er sich gesetzt hatte, näher gekommen als der Kritiker, der, ehe er sich auf den Weg machte, das Begriffsvermögen untersuchte und inne wurde, daß es nichts enthielt, was zur Erkenntnis des wahren Seins führen konnte.

Um so mehr begreifen wir, wenn der letztere über den Dogmatiker der Vernunft urteilt. „Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raume noch viel besser gelingen werde. Ebenso verließ Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt, und wagte sich jenseits derselben auf den Flügeln der Ideen in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er bemerkte nicht, daß er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne; denn er hatte keinen Widerhalt, gleichsam zur Unterlage, worauf er sich steifen und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen".[1] So mußte Kant als Kritiker urteilen; historisch ist das Urteil nicht; man würde vielmehr, wenn man Plato aus seinen eignen Anschauungen heraus beurteilte, zu der entgegengesetzten Ansicht kommen: er verließ die Welt des Werdens, in der er keinen

[1] Kr. d. r. V. S. 89 d. 2. Aufl.

Widerhalt fand, worauf er sich stützen konnte, und wandte sich dem Beharrlichen oder dem Begriff als dem wahrhaft Seienden zu; der Inbegriff aber aller Begriffe, die von dem Fluß des Sinnlichen nicht berührt werden, war ihm die Ideenwelt. Allein historisch ist auch Kants Anschauung zu begreifen. Denn wenn bewiesen ist, daß das intelligible Sein nicht nur schlechthin unerkennbar ist, sondern theoretisch, d. h. logisch nicht einmal ausgemacht werden kann, daß es überhaupt etwas ist, so sieht man nicht ein, welches Interesse die Metaphysik noch an einem solchen nichtssagenden Begriff haben kann. Aber das sagte sich Kant nicht. Vielmehr hatte die Anschauung, daß der sinnlichen Erscheinungswelt eine höhere des wahren Seins gegenübersteht, also die eigentliche platonische Weltanschauung, nachdem sie einmal begründet war, so feste Wurzeln in Kants Denken gefaßt, daß die im Laufe der 70er Jahre gewonnene Erkenntnis, wonach die reinen Verstandesbegriffe bloß von empirischem Gebrauch sind, nichts mehr daran änderte. An die Stelle einer erkenntnistheoretischen Begründung trat bekanntlich das praktische Vernunftbedürfnis. Auf dieses stützt sich nunmehr die Einteilung der Gegenstände in Phänomena und Noumena, während die spekulative Vernunft in positiver Bedeutung nur die Einteilung in sinnliche und intellektuelle Begriffe zuläßt, da sie den letzteren keinen Gegenstand bestimmen kann[1].

So sind also die Stützen, die Plato für seine Lehre vom wirklichen Sein hatte, gleichsam entzogen und durch andere ersetzt worden. Erkenntnistheoretisch bleibt die intelligible Welt ein problematischer Begriff, während sie praktisch einen positiven Sinn erhält.

Obwohl aber Kant bewiesen hat, daß wir theoretisch den intellektuellen Begriffen keinen Gegenstand zu bestimmen ver-

[1] Vgl. Kr. d. r. V. S. 311.

mögen, scheiden die intelligiblen Gegenstände doch nicht einmal aus seiner Erkenntnislehre aus, sondern sind vielmehr gerade hier von grundlegender Bedeutung. Die sinnliche Erkenntnis gilt, obwohl sie für uns die einzig mögliche ist, stets nur von Erscheinungen. Ihnen gegenüber ist das, was erscheint oder das Substrat der Erscheinungen, ein Begriff, dem Kant auch theoretisch einen wirklichen Gegenstand zukommen läßt; es soll sogar das wahre Sein bedeuten. Und zu diesem wahren Sein oder Ding an sich konstruiert Kant eine Erkenntnis, die naturgemäß höher sein muß als die Erkenntnis der sinnlichen Welt, deren wir allein fähig sind; es gehört dazu ein anders organisierter Verstand, als der unsrige ist. In dem Verhältnis der beiden Erkenntnisarten, von denen die eine freilich nur problematisch ist, tritt nun eine Anschauung zutage, die aus einem Motiv zu entspringen scheint, das wir auch bei Plato finden, wenn es hier auch eine ganz andere Gestalt angenommen hat. Zunächst fällt uns auf, daß nach Kants Aussage die cognitio sensitiva, wenn sie auch nur Bilder der Dinge und keine Ideen zum Gegenstand hat, also nie eine Aussage über die innere und absolute Beschaffenheit der Dinge macht, doch verissima sein soll.[1] Wahr ist sie eben doch nur in Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen. Denn wenn wir durch sie der Erkenntnis der Dinge, wie sie wirklich sind, nie irgendwie näher kommen[2], so steht sie an Wert der intellektuellen Erkenntnis nach, mag sie auch für uns Menschen objektive Gültigkeit und Notwendigkeit haben.

Kant spricht das gelegentlich selbst aus; so sagt er in der Kr. d. r. V.[3]: „In ... der fortschreitenden Erweiterung des

[1] Diss. sect. II § 11. [2] ibd. II § 5 führt Kant aus, daß ein noch so allgemeiner Begriff doch stets sinnlich bleibt, wenn er auf dem sinnlichen Erkenntnisvermögen beruht. [3] Kr. d. r. V. S. 491.

Vernunftgebrauchs, indem sie von dem Felde der Erfahrungen anhebt und sich bis zu diesen erhabenen Ideen hinaufschwingt, zeigt die Philosophie eine Würde, welche, wenn sie ihre Anmaßungen nur behaupten könnte, den Wert aller anderen Wissenschaft weit unter sich lassen würde . . .: ob die Welt einen Anfang . . . habe, ob ich . . . frei . . . sei ꝛc. . . . das sind Fragen, um deren Auflösung der Mathematiker gern seine ganze Wissenschaft dahingäbe; denn diese kann ihm doch in Ansehung der höchsten und angelegentsten Zwecke der Menschheit keine Befriedigung verschaffen." Obwohl aber Kant einer für uns Menschen überhaupt nicht existierenden Wissenschaft der Dinge, wie sie wirklich sind, einen absoluten Wert einräumt, so kann man doch nicht fragen: Was haben dann die Wissenschaften der Erscheinungen überhaupt noch für Wert, wenn sie nur die Eigenschaften des inneren Sinnes und dessen, was in ihm enthalten ist, nicht aber die der wirklichen Dinge bestimmen können? Und doch ist die Frage naheliegend, und es befriedigt nicht, wenn man darauf antwortet: Die Erscheinungen sind ja nicht Schein, sondern es muß etwas zugrunde liegen, was erscheint und das ist das wirkliche Ding. Denn wenn das wirkliche Sein nur zugrunde liegt, aber nie von der Erkenntnis gefaßt wird, so kann ich den Wert eines so relativen Wissens für das wahre Wissen nicht einsehen. Die Schwierigkeit läßt sich nicht beseitigen; man kann aber versuchen, den tieferen Grund dafür zu entdecken, daß Kant Wert und Wahrheit der sinnlichen Erkenntnis behauptet, wenn doch ihr Gegenstand nicht das wahre Sein ist, ja ihre Prinzipien abgesondert werden müssen, damit sie die Erkenntnis des wahren Seins nicht „verwirren".[1] Der Grund dieses Widerstreites dürfte darin zu suchen sein, daß sich Kants Denken ähnlich wie das Platos

[1] S. Briefw. X 1, S. 94.

in verschiedenen Richtungen bewegt. Es läßt einmal auf einen starken Trieb zum Übersinnlichen schließen, wenn beide Philosophen, durch das Wissen von den Erscheinungen nicht befriedigt, intelligible Gegenstände als höchste und allein wirkliche Erkenntnisobjekte setzen.[1] Daneben zeugt es von einem lebendigen Sinn für die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Sinnenwelt, wenn sie dieselbe nicht ein Trugbild, sondern eine sinnliche Erscheinungsform der höheren sein lassen: der Kosmos besteht danach als Gegenstand eines Wissens und wissenschaftlicher Forschung und muß als solcher gelten, wenn er auch nicht die wirklichen Dinge enthält. Man braucht nach Kants Meinung gar nicht nach der Möglichkeit der Mathematik oder der Naturwissenschaften zu fragen, weil sie wirkliche Wissenschaften sind. Und der gleiche Widerstreit war schon bei Plato, wiewohl in anderer Gestalt zutage getreten. Auch er erkennt ein sinnliches Wissen an, obwohl es nicht das wahre ist und an Wert hinter dem wahren zurücksteht.[2] Der Timäus stellt uns ja ein ganzes Lehrgebäude von der Erscheinungswelt dar und liefert so den deutlichsten Beweis, daß Platos Geist nicht bloß nach dem Übersinnlichen verlangt, sondern auch im Sinnlichen eifrig forscht. Freilich ist das Erkennen des Sinnlichen nur ein wahrscheinliches; wir bringen es in ihm nur zur ἀληθὴς δόξα, da es nur von den Ideen ein wahres Wissen gibt. Sinnliches und intellektuelles Wissen stehen so bei Plato in einem ähnlichen Wertverhältnis, wie die sinnliche und intellektuelle Erkenntnis bei Kant.

Zu einer jeden Erkenntnis und zu jedem Wissen gehört aber ein erkennendes Subjekt, und so haben wir jetzt der Frage näherzutreten, wie sich Kant gegenüber Plato die Beziehung

[1] Vgl. dazu Paulsen, Kant S. 242. - Vgl. Windelband, Platon S. 88; Zeller, Ph. d. Gr. II 1⁴, S. 592, 615, 733.

der Phänomena und Noumena zu einem Subjektsbegriff denkt. Zunächst ist bemerkenswert, daß beide Philosophen die genannten Begriffe auf ein Erkenntnisvermögen beziehen und sich dabei des Begriffs der Anschauung bedienen. Das Platonische εἶδος und die ἰδέα bilden den typischen Ausdruck für die Übertragung des sinnlichen Sehens auf das höchste Erzeugnis menschlichen Bewußtseins, den Begriff. Plato erkannte nicht nur die Wichtigkeit des Auges für die Erkenntnis, er hat auch Ausdrücke, wie βλέπειν, θεᾶσθαι, ὄμμα τῆς ψυχῆς u. a. m. in die Erkenntnislehre selbst übernommen[1], ohne sie bloß symbolisch gemeint zu haben. Der bildliche Ausdruck hat sich bis Kant fortgeerbt; die Worte Anschauung und anschauen[2] gehören ja zu den meist gebrauchten Termini seiner Sprache; aber hier ist die Grundbedeutung so verblaßt, daß sich kaum ein gemeinsames Merkmal zwischen dem sinnlichen Sehen und dem geistigen Vorgang, den sich Kant unter Anschauen vorstellt, nennen ließe. Wir schauen in Raum und Zeit an heißt bei ihm nichts andres als: wir ordnen die Wahrnehmungen überhaupt nach bestimmten Gesetzen in ein Neben- und Nacheinander. Und wenn er von einer Anschauung nichtsinnlicher Objekte spricht, so denkt er dabei an einen Verstand, der die Fähigkeit haben soll, Begriffe als reale Gegenstände zu setzen bezw. hervorzubringen. Ein solcher Verstand schaut in der Tat anders als die Seelen, die Plato im Gefolge des Gottes das Weltall umziehen läßt. Versuchen wir das Verhältnis näher zu bestimmen. Bei Plato schauen die Seelen das ewige, unbewegte und ungewordene Sein; sie sind selbst auf der Wanderung, dem eigensten Wesen entsprechend; denn sie sind ja das sich selbst Bewegende und treten schon dadurch als besondere Prinzipien neben die stets

[1] Vgl. Stellen wie Staat VI 508 A ff., VII 533 D ff., Phädr. 251 B.
[2] Vgl. auch Ausdrücke wie »a mente cerni . . . potest« Diss. sect. II § 10, »sub obtutum mentis, ibd. sect. III § 15 C.

unbewegten Ideen. Sie haben nicht die ungeheure Bedeutung für die Erscheinungen, wie bei Kant das Gemüt; sie sind auch nicht die Bedingungen, unter denen die Noumena gegeben werden, wie Kants intuitiver Verstand. Man könnte sich die Ideen ohne Wesen denken, die sie schauen; denn die Ideen sind das Sein und durch sie allein kann die Seele existieren. Auch würden die Erscheinungen bleiben, was sie sind, nämlich eine Mischung aus Sein und Nichtsein, wenn auch keine Seele da wäre, die sie wahrnimmt. Dagegen werden von Kant die Begriffe, über die Plato nicht hinauskam, und die Erscheinungen, die nach ihm wohl mit anderen Elementen vermischt, aber doch unabhängig vom Subjekt vorhanden sind, auf ein nach bestimmten Gesetzen tätiges Erkenntnisvermögen zurückgeführt.

Dadurch erhält die Seele eine eigenartige, von Platos Anschauungsweise abweichende Stellung zu den Phänomena und Noumena. Wohl steht sie wie bei Plato gleichsam in der Mitte zwischen zwei Welten und verlangt nach der höheren, woran sie allein der Leib hindert. Aber gerade der Leib hat für Kant eine ganz andere Bedeutung. Die Seele steckt nicht im Leibe wie in einem Kerker, sondern dieser ist vielmehr in ihr. Wie alle Erscheinungen ist auch er nur eine sinnliche Vorstellung von etwas, dessen Wesen wir nicht erkennen. So muß zu dem Sein nicht das Nichtsein konstruiert werden, um die Erscheinung als eine Mischung aus beiden Elementen zu erklären. Vielmehr enthält das Gemüt vermöge der ihm eigenen Beschaffenheit den Grund der Erscheinungen. Indem so die Voraussetzungen der Sinnendinge in das erkennende Subjekt hineingezogen werden, sind die Erscheinungen von dem dunklen, unerkennbaren Bestandteil befreit.[1] Sie erklären sich

[1] Darauf hat Hemann a. a. O. S. 83 hingewiesen: „Kant hat dem

nun aus der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit und den Dingen an sich, die dieselbe affizieren; es bedarf keines weiteren objektiven Prinzips außerhalb des Subjektes, wie das Räumliche bei Plato, um das Vorhandensein der Sinnendinge zu begreifen.

Bei dieser Auffassung gestaltet sich naturgemäß auch das Verhältnis der Phänomena zu den Noumena anders. Das Schwergewicht ist bei Kant in den Subjektsbegriff gerückt; von dem erkennenden Ich aus muß man die Erscheinungswelt begreifen, und die intelligible Welt ist nicht ohne ein Wesen zu denken, das sie anschaut. In dem Subjekt der Erkenntnis liegt aber auch eine eigentümliche Kraft, so daß die Erscheinungen nicht als eine Mischung von Sinnlichkeit und dem Dinge an sich erscheinen, sondern als ein Produkt des formgebenden Vermögens und der es affizierenden intelligiblen Gegenstände. Plato dachte sich den Vorgang so: das Sein gesellt sich zu dem ihm Entgegengesetzten, und läßt es an ihm teilhaben (μετέχειν). Demgemäß entstehen die äußeren Dinge (τὸ γιγνόμενον), indem jeder Begriff durch Beisein (παρουσία) im Räumlichen als Vielheit erscheint; dieses so Gewordene bildet sich im Auge ab und wird, wenn die Seele sich ihm zuwendet, von uns wahrgenommen. Die Wahrnehmungen richten sich also ganz nach der Beschaffenheit der Sinnendinge, die in ewigem Werden und Fließen stets wechselnde Bilder ausströmen. Völlig fremd ist Plato die Anschauung, daß die Erscheinungen überhaupt erst durch uns entstehen, daß die Körperwelt wegfiele, sobald das vorstellende Subjekt aufgehoben wäre. Die Götter, nicht die Menschen, sind die Schöpfer der Erscheinungswelt, wenn überhaupt nach einem Schöpfer gefragt wird. Und für den dunklen, nicht mit Namen zu nennenden Bestandteil derselben gibt es keinen Schöpfer. So wie die Ideen ungeworden von Ewigkeit

Platonismus zu wichtigem Fortschritt verholfen, indem er ihn von der rätselhaften Materie befreit hat."

her bestehen, so muß auch das ihnen Entgegengesetzte notwendig als ungeschaffen, also anfanglos mit vorausgesetzt werden: zu dem wahren Sein, dem Begriffe gehört das Nichtseiende und daher Nichtdenkbare. Aber freilich *aus* dem Sein kann es nicht hergeleitet werden[1]. Als das „andere" Prinzip steht es den Ideen gegenüber.

Es frägt sich, ob Kant auch noch diese Zweiheit in der Form, wie sie bei ihm zu erwarten ist, auf ein letztes Prinzip zurückgeführt hat. Man muß die Frage verneinen: zu einem absoluten Idealismus, bei dem sich alles aus einem Noumenon erklären würde, ist er nicht fortgeschritten. Wohl besteht weder das Räumliche noch die Sinnenwelt als etwas Objektives; aber es müssen doch zu den Erscheinungen Bedingungen in einem Subjekte vorausgesetzt werden, die man in dem Noumenon, dem reinen Verstandeswesen, nicht denken kann. Ich selbst habe, obwohl ich intelligibler Gesetzgeber bin und somit zur intelligiblen Welt gehöre, die Fähigkeit, sinnlich vorzustellen und diskursiv zu denken, also Gesetze zu geben, wodurch die Erscheinungen möglich sind. Nun beweist die Kritik der reinen Vernunft wohl, daß sich das *Zusammenbestehen* beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen *in demselben Subjekt* ohne Widerspruch als möglich denken läßt. Sie zeigt aber nicht, wie die „*eigentümliche Eigenschaft unserer Sinnlichkeit selbst* oder die unseres Verstandes und der ihm und allem Denken zugrunde liegenden notwendigen Apperzeption möglich sei".[1] Daher ist unerklärlich, wie das Noumenon dazu kommen solle, sich mit den Bedingungen der Erscheinungen, der Sinnlichkeit zu vereinigen, und woher diese Eigenschaft des Gemüts stamme. Der Gottesbegriff hilft hier nur scheinbar; denn in dem *intelligiblen* Urwesen, dem Oberhaupt der in-

[1] Prol. § 36.

telligiblen Welt, kann man auch nicht den Grund für die Einrichtung unserer Vernunft, Erscheinungen möglich zu machen, voraussetzen. So bleiben das Intelligible und Sinnliche nicht voneinander ableitbare Prinzipien. Man kann nur konstatieren, daß sie in einem Subjekt zusammenhängen; so wie Plato konstatiert hatte, daß zu dem Sein notwendig das Nichtsein gehört, um die Erscheinungen zu erklären. Hätten Kant und Plato die Erscheinungen für Schein erklärt oder einfach negiert, so wäre der Dualismus nicht so stark hervorgetreten; da aber nach beider Meinung die Erscheinungen wahres Sein enthalten, ohne daß sie selbst das wahre Sein bedeuten, so muß neben dem Intelligiblen das Sinnliche in irgend welcher Form als besonderes Prinzip stehen bleiben. Dachte sich nun Plato die Erscheinung aus Sein und Nichtsein entstanden, so liegt für Kant der Grund der Erscheinungen in der Einrichtung unserer Vernunft; auf sie führt er es zurück, wenn ein jedes Ding und jedes Wesen nicht nur als Noumenon, sondern auch als Phänomenon gedacht werden muß.

Das Noumenon hat in Kants Erkenntnislehre eine bestimmte Gestalt nicht angenommen. Wir können hier nur unterscheiden zwischen Verstandeswesen und Verstandesding; denn das Noumenon, das meine Sinnlichkeit affiziert und so Vorstellungen in mir hervorruft, kann nicht identisch sein mit dem Noumenon, das der Grund freier Handlungen ist, dem transzendentalen Ich; sonst würde ich mich ja selbst affizieren, um Erscheinungen zu produzieren. Diese Unterscheidung zwischen Wesen und Ding kennt Plato nicht; die Idee ist ihm immer nur der Begriff eines Gegenstandes; niemals denkt er sich darunter ein Vernunftwesen. In Kants praktischer Philosophie nimmt dieses Wesen, unter dem man sich theoretisch nichts vorstellen kann, eine bestimmte Gestalt an; hier ist das freie Vernunftwesen, also auch der Mensch, das Noumenon. Und der

mundus intelligibilis ist danach „die Welt vernünftiger Wesen, betrachtet nach objektiven Gesetzen der Freiheit".[1] Zu einer solchen Umdeutung ist Platos τόπος νοητός in der Kantischen Philosophie gelangt: den Tugenden, der Gattung, den Gegenstands- und Zustandsbegriffen jeder Art setzt Kant die Welt der freien Persönlichkeiten entgegen. Dort hat die Idee des Guten, hier das intelligible Urwesen die höchste Stelle in dem Reich der Noumena.

[1] Refl. 1157, vgl. auch Refl. 1131: „Die Dinge an sich können wir uns nur als denkende Wesen vorstellen; denn sonst haben wir keine Bestimmungen, die von der Erscheinung unterschieden wären". Refl. 1163, 1156.

Zweites Kapitel.

Der Ursprung der Vernunfterkenntnisse.

Am Ende der Kritik der reinen Vernunft steht ein kurzes Kapitel mit der Überschrift: „Die Geschichte der reinen Vernunft". Noch einen flüchtigen Blick möchte hier Kant auf die bisherigen Bearbeitungen der reinen Vernunft werfen, um die Gedanken zu bezeichnen, die die hauptsächlichsten Revolutionen der Metaphysik veranlaßt haben. Es ist nur eine kurze Skizze, die er in dem Gefühle, daß er auf ein Trümmerfeld deutet, entwirft; sie läßt aber doch erkennen, wie sich Kant in gewissen grundlegenden Fragen, zu denen er eine neue Lösung gegeben hat, das Verhältnis der eignen Lehre zu denen der namhaftesten seiner Vorgänger vorstellte. Wir knüpfen unsere Untersuchung an den zweiten Abschnitt[1] an, wo es heißt: „In Ansehung des Ursprungs reiner Vernunfterkenntnisse, ob sie aus Erfahrung abgeleitet oder unabhängig von ihr in der Vernunft ihre Quelle haben, kann Aristoteles als das Haupt der Empiristen, Plato aber der Noologisten angesehen werden. Locke, der . . . dem ersteren, und Leibniz, der dem letzteren . . . folgte, haben es . . . in diesem Streite noch zu keiner Entscheidung bringen können." Mit diesen Worten weist Kant auf seine Auffassung von dem großen Rechtsstreit hin, den der Rationalismus mit dem Empirismus führt, als dessen Schiedsrichter

[1] Kr. d. r. V. S. 882.

er selbst in der Kritik der reinen Vernunft auftritt. Bekanntlich hat Kant bei Ausübung dieses seines Schiedsrichteramtes an beide Parteien Zugeständnisse gemacht: zu gunsten des Rationalismus weist er nach, daß die Vernunft ihr Gebiet unabhängig von aller Erfahrung erweitern kann, und zu gunsten des Empirismus, daß die Erweiterung nur innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung Gültigkeit hat. Wir haben hier auf die Stellung Kants zu den Hauptrichtungen der neueren Philosophie nicht einzugehen; es mußte nur darauf hingewiesen werden, damit sich die Beziehungen zu Plato um so schärfer dagegen abgrenzen lassen. Bei Plato ist der rationalistische Standpunkt einfach als Weltanschauung da; er wird nicht, wie es bei dem Rationalismus der neueren Zeit der Fall ist, gleichsam entdeckt und zum Prinzip der Weltbetrachtung überhaupt gemacht. Als Tatsache, die keiner weiteren Beglaubigung bedarf, gilt ihm: Wir *erkennen* durch die Vernunft, nicht durch die Sinne. Diese Anschauung bildet dann den Ausgangspunkt zur Reflexion über den Ursprung der Begriffe, die ihn zu jener eigenartigen Lehre führt, nach welcher wir die Begriffe schon besitzen sollen, wenn wir in dieses Leben eintreten. In analoger Weise verfährt Kant. Für ihn besteht als Tatsache, die unmittelbar gewiß ist, daß es Wissenschaften gibt, welche synthetische Erkenntnisse a priori enthalten. Auf die Frage nach dem Ursprung derartiger Erkenntnisse kann auch er nur die Antwort geben: da sie nicht aus der Erfahrung stammen, so müssen sie vor derselben durch bloße Vernunft zu stande kommen. Wie ähnlich der Gedankengang ist, erkennt man am deutlichsten, wenn man die Hauptmomente einander gegenüberstellt. Es ergibt sich dann etwa folgendes Schema:

1. Für Plato erhellt aus der Tatsache des Begriffs seine Wirklichkeit, d. i. die Ideenlehre	1. Kant entnimmt aus der Tatsache der reinen Mathematik und Naturwissenschaft,

bedarf gar keiner Begründung; denn zum Wesen der Begriffe oder Ideen gehört es, daß sie *sind*.

2. Wir sind nach Plato im Besitz von etwas, das wir nicht durch die Sinne haben, die nur wahrnehmen, nämlich der Begriffe; neben den Wahrnehmungen besteht aber nur *ein* Gebiet, das Begriffe enthalten kann, dasjenige der Vernunft; in dieser müssen also alle Begriffe *vor* der sinnlichen Wahrnehmung liegen.

als Wissenschaften, das Vorhandensein synthetischer Urteile a priori; denn zum Wesen dieser Wissenschaften gehört es, daß sie derartige Sätze enthalten.

2. Es gibt nach Kant Erkenntnisse, die nicht aus Erfahrung, welche „Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen ist", entspringen; außer der Erfahrung gibt es aber nur *eine* Quelle der Erkenntnis: die Vernunft; die synthetischen Erkenntnisse a priori müssen demnach durch bloße Vernunft *vor* aller Erfahrung verknüpft sein.

Es springt in die Augen, daß hier ein gemeinschaftlicher Gesichtspunkt zugrunde liegt und durchgeführt ist: die synthetischen Urteile a priori treten zu den Erfahrungsurteilen in ein ähnliches Verhältnis, wie bei Plato die Begriffe zu den Wahrnehmungen und werden hinsichtlich ihres Ursprunges den Ideen entsprechend erklärt. Es besteht ein Faktum, das notwendig eine Erklärung erheischt: Wir haben Begriffe, die nicht Wahrnehmungen sind, bezw. Erkenntnisse, die nicht durch bloße Analyse des in der Erfahrung Gegebenen gewonnen sind; das ist die Tatsache, an der niemand zweifeln kann, und daran knüpft sich notwendig die Frage: Wie kommen wir zu diesen Begriffen oder Erkenntnissen? Damit ist auch schon für Plato der sensualistische, für Kant der empiristische Standpunkt abgelehnt: die sinnliche Wahrnehmung bezw. die Erfahrung kann unmöglich

einzige Quelle der Begriffe bezw. Erkenntniſſe ſein; beſtimmte Tatſachen widerſtreiten dieſer Anſicht. Und die unter ähnlichen Geſichtspunkten geſtellte Frage drängt weiter zu einer analogen Löſung: Sucht Plato im νοῦς den Urſprung der Begriffe, ſo iſt für Kant die reine Vernunft mit ihren drei Grundvermögen (Sinnlichkeit, Verſtand, Vernunft im engeren Sinne) die Quelle, aus der die ſynthetiſchen Urteile a priori fließen. Freilich nur bis zu dieſem Punkt geht die Verwandtſchaft. Die weitere Lehre Platos von dem Schauen der Begriffe vor dieſem Leben nennt Kant eine 'myſtiſche Deduktion'.[1] Zu ihr ſteht ſeine eigne Theorie, ein 'Syſtem der Epigeneſis'[2] oder der Erzeugung der Erfahrung durch Verſtandesformen in keiner Beziehung; die Anſchauung von einer Tätigkeit des Erkenntnisvermögens an einem ihm gegebenen Gegenſtand iſt dem Platoniſchen Denken völlig fremd.[3] Dagegen hat Kant ſelbſt den Zuſammenhang mit Plato in den Fragen, die der kritiſchen Löſung vorangingen, gefühlt und öfters darauf hingewieſen. Dabei hat er teils eigne Anſchauungen, teils diejenigen von Gelehrten[4] ſeiner Zeit über Plato in die Platoniſche Lehre hineingelegt, die mit ihr gar nichts zu tun haben. Man glaubt dann oft eine größere Verwandtſchaft mit Plato nachweiſen zu können, als ſich bei Einſicht in die Quellen oder die Darſtellungen, die wir heute beſitzen, herausſtellt. Hören wir z. B., wie Plato nach Kant zu ſeiner Ideenlehre gekommen iſt: „Da wir nun", führt Kant[5] aus, „mit unſerem Verſtande, als einem Erkenntnisvermögen

[1] Kr. d. r. V. S. 371* u. ö. – Ebd. S. 167; vgl. Erdmann, Refl. II 228. 965, dazu Erdmanns Anm. ☆. [3] Vgl. Windelband. Plato I S. 74. „In der Antwort auf die Frage: Wie kommen wir zu dem Begriff? zeigt Platon die eigentümliche Gebundenheit des geſamten antiken Denkens, welche die Vorſtellung von einer ſchöpferiſchen Energie des Bewußtſeins nicht aufkommen ließ." [4] Hauptſächlich kommt in Betracht: Brucker, Hist. crit. philos. tom. I S. 627—728 über Plato. [5] Hartenſtein, S. W. in chronol. Reihf. VI S. 467.

durch Begriffe, das Erkenntnis nicht über unſern Begriff a priori erweitern können (welches doch in der Mathematik wirklich geſchieht), ſo mußte Plato Anſchauungen a priori für uns Menſchen annehmen, welche aber nicht in unſerm Verſtand ihren erſten Urſprung hätten, denn unſer Verſtand iſt nicht ein Anſchauungs-, nur ein diskurſives oder Denkungsvermögen, ſondern in . . . dem göttlichen Verſtande, welche Anſchauungen direkt dann Urbilder (Ideen) genannt zu werden verdienten." Ohne auf eine literarhiſtoriſche Kritik der Worte einzugehen (die kaum berechtigt wäre, weil man mit den modernen Geſichtspunkten literarhiſtoriſcher Forſchung nicht die Werke damaliger Zeit meſſen wird) möchte ich auf einen für unſre Unterſuchung wichtigen Punkt hinweiſen. Kant legt hier Plato unter, es hätte ihn die Einſicht, daß die Mathematik ihre Begriffe unabhängig von der Erfahrung erweitert, was der Verſtand allein nicht leiſten kann, zur Annahme einer urſprünglichen Anſchauung im göttlichen Verſtand geführt. In Wahrheit genügte Plato die Tatſache des Begriffes, die durch keine Wahrnehmung erklärt wird, um ihn auf ſeine Lehre von einem urſprünglichen Schauen der Begriffe, die ſeitdem in der Seele liegen und durch Wahrnehmung geweckt werden, zu bringen. An eine Erweiterung der Erkenntniſſe unabhängig von der Erfahrung konnte er ſchon deshalb nicht denken, weil nach ſeiner Anſchauung alle Erkenntniſſe von der Geburt an fertig in der Vernunft enthalten ſind und alſo einer Erweiterung weder fähig noch bedürftig ſind. Daher läßt ſich auch nicht nachweiſen oder ſelbſt wahrſcheinlich machen, daß die mathematiſchen Begriffe (vgl. Meno 82 A—86 A), die von Erkenntniſſen a priori den ſynthetiſchen Charakter am deutlichſten zeigen, eher als andre Begriffe (ſelbſt rein logiſche Begriffe des Verſtandes, vgl. z. B. Phäd. 75 B C πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι ἡμᾶς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ τἆλλα αἰσθάνεσθαι τυχεῖν ἔδει που εἰληφότας ἐπιστήμην

αὐτοῦ τοῦ ἴσου, ὅτι ἔστιν . . . . πρὶν γενέσθαι ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη ἡμῖν αὐτὴν εἰληφέναι) Plato zur Frage nach dem Urſprung und der Erklärung führten, daß wir ſchon vor der Geburt das Wiſſen derſelben haben. Tatſächlich verhält es ſich ſo, daß das, was Kant von Plato ſagt, in gewiſſer Weiſe von ihm ſelbſt gilt und daß wohl eine Analogie mit Platoniſchen Geſichtspunkten beſteht, jedoch keine Übereinſtimmung dem Inhalte nach. Eben die Einſicht, daß wir in der Mathematik die Erkenntnis unabhängig von der Erfahrung erweitern, was auf logiſchem Wege nicht möglich, iſt es, die Kant ein Gebiet eröffnet, in welchem er den Kauſalbegriff unterbringen kann, und welches überhaupt der Gegenſtand ſeiner kritiſchen Unterſuchungen wird, nämlich das Gebiet der ſynthetiſchen Sätze a priori. Für Plato läßt ſich der Entwicklungsgang ſeines Denkens nicht in ähnlicher Weiſe beſtimmen wie für Kant. Man kann nur ſagen, daß dasjenige, was bei Kant die Auffaſſung der Mathematik als einer Wiſſenſchaft, die ihre Begriffe a priori erweitert, leiſtet, bei Plato die Einſicht in das Weſen des Beharrlichen oder des Begriffes als eines Wiſſens, das wir unabhängig von der ſinnlichen Wahrnehmung beſitzen, geleiſtet hatte: Beide gelangen ſo zu einem Gebiete, das vollſtändig getrennt[1] von dem Sinnlichen vor aller Wahrnehmung bez. Erfahrung in uns, d. i. in unſerm Gemüte (ψυχή) liegt. Und dieſem Gebiet wenden ſich ihre Hauptunterſuchungen, ja, man kann ſagen, ihr ganzes philoſophiſches Denken zu: Plato möchte das ſeine einen jeden in ſich ſelbſt finden laſſen, daß er die Begriffe ſo vor ſich hat, wie er ſie einſt geſchaut und nur durch die ſinnliche Hülle, in der er ſteckt, aus den Augen (den Augen, die die Seele hat, d. i. der νοῦς) verloren hat. Kant dagegen, der große ‚Vernunftgeograph', beſchreibt und beſtimmt die

[1] Plato gebraucht „χωρίς", z. B. Parmen. 130 B χωρὶς μὲν εἴδη αὐτὰ ἅττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα u. ö.

Grenzen seines Gebietes und errichtet in ihm ein reines Vernunftsystem. Es sollte damit nur angedeutet werden, daß, wie verschieden auch die Aufgaben und Probleme sind, die sich ein jeder der beiden Philosophen stellt, doch gewisse grundlegende Gesichtspunkte ähnlich sind. Kant hat selbst auf die Verwandtschaft mit Plato in der „eigentlichen Aufgabe der reinen Vernunft“ [1] oder der Grundfrage der Vernunftkritik hingewiesen. „Ihm schwebte“, sagt er in einer Anmerkung [2] von Plato, „ohne Zweifel, ob zwar auf eine dunkle Art, die Frage vor, die nur seit kurzem deutlich zur Sprache gekommen: wie sind synthetische Sätze a priori möglich?“ Ferner nennt Kant die Lehre von der Wiedererinnerung der Ideen eine „Erklärungsart der Möglichkeit der Erkenntnisse a priori“.[3] Es ist jedoch nach den obigen Ausführungen klar, daß es sich bei Plato nicht um eine Erklärung synthetischer Sätze oder Erkenntnisse a priori handelt, da die Frage nach der Art, wie sich die Erkenntnis erweitert, ihm noch fern lag, sondern lediglich um die Erklärung der Tatsache des Begriffes. Daher dürfte richtiger gesagt werden, daß die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori einen Vorläufer hat in der Frage nach der Möglichkeit des Begriffes, auf welche die Ideenlehre antwortet, da sie analoge Gesichtspunkte voraussetzt, daß sie aber keineswegs, nicht einmal dunkel, Plato vorgeschwebt habe. Ist es doch etwas von Grund aus Verschiedenes, ob ich das Wissen oder die Art, wie sich dasselbe in rationalen Wissenschaften erweitert, zum Gegenstand philosophischer Untersuchungen mache, mag auch der Gesichtspunkt, der mich auf die Untersuchung führt (Konstatierung einer Tatsache, die für den Philosophen einer Erklärung bedarf) und in gewisser Weise auch die Absicht,

[1] Kr. d. r. V. S. 19, vgl. auch Prol. § 5. [2] Hartenstein, S. W. VI S. 467 8 u. [3] Erdmann, Refl. II 236.

die mich bei Durchführung desselben leitet (konstante Elemente als der Vernunft zugehörig von zufälligen der Wahrnehmung und Erfahrung abzusondern), die gleiche sein.

Fragen wir endlich noch, in welcher Zeit Kant jenen Platonischen Anschauungen näher getreten und sie sich für die eigenen Aufgaben und Probleme angeeignet hat, so haben wir ein wertvolles Schriftstück, das uns ihn im Ringen mit ihnen und ausdrücklicher Auseinandersetzung mit Plato zeigt; es ist das der Brief Kants an Markus Herz vom 21. Februar 1772.[1] Wir haben hier ein sicheres Datum für eine wichtige Entwicklungsphase des Kantischen Denkens und darin besteht, wie längst erkannt ist, der große Wert des Briefes. Nur mit wenig Worten spricht Kant hier von den Gedanken, die ihn gerade beschäftigen. Sie geben aber schon deutlich genug zu erkennen, daß er vor ganz neuen Problemen steht, Problemen, die in der Dissertation von 1770 noch nicht angerührt sind, und ihn auf dem Wege zu den Gesichtspunkten zeigen, von denen in diesem Kapitel gehandelt ist. Hier ist er schon darauf aufmerksam geworden, daß wir Erkenntnisse von Dingen haben, die nicht aus der Erfahrung kommen und doch für Erfahrungsgegenstände gelten oder mit ihnen übereinstimmen. Er verlangt zu wissen, woher wir diese Erkenntnisse haben, wie man diese merkwürdige Übereinstimmung zu erklären hat. In der Mathematik begreift man es, wenn man nur die schon in der Dissertation begründete Theorie von Raum und Zeit heranzieht. „Allein . . . . . wie mein Verstand gänzlich a priori sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen notwendig die Sachen einstimmen sollen, wie er reale Grundsätze über ihre Möglichkeit entwerfen soll, mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muß und die doch von ihr unabhängig sind, diese Frage hinterläßt immer eine Dunkelheit in Ansehung unsres Verstandesvermögens, woher ihm diese Einstim-

[1] Kants Briefwechsel X 1 1900) S. 123 ff.

mung mit den Dingen selbst komme".[1] Das Problem klingt an Plato an, der entsprechend gefragt hatte, wie wir zu dem Wissen der Begriffe kommen, die uns nicht die Sinne geben, während doch die Sinnendinge an ihnen teilhaben. Kant fühlt die Analogie des Standpunktes und läßt sogleich die Auseinandersetzung mit Plato folgen. „Plato nahm", fährt er fort, „ein geistiges ehemaliges Anschauen der Gottheit zum Urquell der reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze an"; weiter unten äußert er sich dann über diese Lösung des Problems sowie die platonisierenden, welche ‚Malebranche' und ‚Crusius' gegeben hatten, durchaus ablehnend: „Der Deus ex machina ist in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unsrer Erkenntnisse das ungereimteste, was man nur wählen kann und hat außer dem betrüglichen Zirkel in der Schlußreihe unserer Erkenntnisse noch das Nachteilige, daß er jeder Grille oder andächtigem oder grüblerischem Hirngespinst Vorschub gibt." Ist aber auch die Erklärungsart mystisch, so kann doch auch, wie oben gesagt war, auf diesem Wege die Konformität der Vorstellungen mit den Objekten *verstanden* werden. Hiernach ist die Beziehung von Kant zur Platonischen Anschauung ganz in dem Sinne zu bestimmen, wie wir es oben entwickelt haben: Die *Lösung*, die Plato gibt, ist *verständlich*; das könnte sie nicht sein, wenn nicht eine zum mindesten analoge Fragestellung vorausgegangen wäre, sie *befriedigt* nicht und das kann sie schon aus dem Grunde nicht, weil die Lösung die eigentliche Weltanschauung zum Ausdruck bringt, die doch aus den Anschauungen der eigenen Zeit, speziell denen des Philosophen entsteht, nicht (wenn sie originell sein will) indem sie eine frühere adoptiert.

[1] A. a. O. S. 126.

Drittes Kapitel.

Objektiver und transzendentaler Idealismus.

Derselbe Brief, der, wie oben bemerkt, für die Begründung des Apriorismus gegenüber dem Empirismus einen wichtigen Fortschritt im Kantischen Entwicklungsgange zeigte, enthält auch den ersten ausgesprochenen Hinweis (sicheren Datums) auf den transzendentalen Idealismus. Beides hängt natürlich miteinander zusammen: Es soll die Tatsache erklärt werden, daß wir Erkenntnisse a priori haben, mit denen die Erfahrung übereinstimmt; das führt aber einmal zur Absonderung des Erfahrungsgebietes (d. i. der empirischen Erkenntnisse) von dem der Vernunft, die als Quelle derartiger Erkenntnisse angesehen werden muß, andererseits führt es zur Frage, wie sich der Verstand a priori auf Gegenstände bezieht, damit die Übereinstimmung seiner Erkenntnisse mit der Erfahrung begriffen wird (möglich ist). Auf die letztere Frage antwortet Kant mit dem transzendentalen Idealismus, d. i. der Lehre von der Art der Möglichkeit oder dem Zustandekommen der Dinge unabhängig von der Erfahrung durch das Zusammenwirken von Verstand und Sinnlichkeit. Setzen wir nun die Anfänge dieser Lehre in die Zeit der Abfassung jenes Briefes an M. Herz[1], also in den Anfang des Jahres 1772[2], so würden auch die Beziehungen,

[1] S. o. S. 29₁. [2] Auf eine weitere Begründung der öfters behandelten Frage darf ich hier nicht eingehen, da es für die vorliegende Untersuchung nicht von Belang ist, ob man schon für die Zeit der Dissertation oder

die sich zwischen ihr und dem Platonischen Idealismus etwa finden sollten, nicht vor dieses Jahr fallen und brauchen wir auf die Zeitfrage nicht nochmals zurückzukommen.

Es soll zunächst auf einige fundamentale Unterschiede des Platonischen und Kantischen Idealismus hingewiesen werden. Auf den ersten Blick erscheinen die Differenzen so gewaltig, daß man Mühe hat, die durch sie fast ganz verdeckten Analogien der Weltbetrachtung klar zu erfassen. Ja, man wird oft zweifeln, ob man das Recht hat, den Ausdruck Idealismus hier gemeinsam für das Platonische und Kantische System anzuwenden, ob nicht vielmehr dadurch seine Bedeutung in der philosophischen Terminologie verwässert wird. Liegt es doch Plato fern, die Gegenstände, die uns durch die Sinne gegeben werden, als Erscheinungen, alle Objekte überhaupt als Vorstellungen anzusehen, da ihm in gewisser Weise umgekehrt die (Allgemein-)Vorstellungen Objekte sind und die Sinnendinge davon getrennt ein Schattendasein[1] führen. Wo bleibt aber dann der Idealismus, wenn weder die Ideenwelt noch die sinnliche Welt als Produkt unsrer eignen oder einer höheren Vernunft erscheinen, sondern als getrennte Prinzipien neben ihr auftreten? Man muß in der Tat zwei Merkmale, die wir mit den idealistischen Standpunkten in der neueren Philosophie verbinden, ausscheiden, wenn man vom Idealismus Platos reden will. Es ist einmal der Gedanke einer notwendigen Beziehung der Dinge auf ein Subjekt, das

erst später den transzendentalen Idealismus anzusetzen hat; zu dem obigen Ansatz erinnere ich an die bekannte Stelle des Briefes: „Indem ich den theoretischen Teil ... durchdachte, so bemerkte ich, daß mir noch etwas Wesentliches mangle, welches ich bei meinen langen metaphysischen Untersuchungen ... aus der Acht gelassen hatte und welches ... den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnis der ... Metaphysik ausmacht. Ich frug mich nämlich selbst: Auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?" u. s. f.

[1] Vgl. bes. Staat VII S. 514 ff. das Gleichnis von der Höhle.

dieselben vorstellt, und dann die Anschauung von der Tätigkeit eines Bewußtseins, durch das die Dinge entstehen, Plato gänzlich fremd. Auf diesen beiden Punkten ruhen dann weiter die wesentlichsten Unterschiede des objektiven Idealismus Platos und des transzendentalen Kants, auf welche wir näher einzugehen haben. Es ist etwas ganz anderes, wenn ich die Grenzen einer subjektiven Wirklichkeit bestimme und als Grenzbegriff oder als jenseits der Grenzen, an die ich durch meine Vorstellungsart gebunden bin, eine intelligible Wirklichkeit (der Dinge an sich) setze, als wenn ich von der letzteren als einer unmittelbar gegebenen Tatsache, der ich mir nur bewußt zu werden brauche, ausgehe und dann sehe, wie ich mit der sinnlichen Welt fertig werde. Wird sich in dem ersten Fall, wenn ich die Dinge als (meine) Vorstellungen auffasse, eine erkenntnistheoretische Welterklärung im wesentlichen auf eine Untersuchung der Erkenntnisfunktionen des Subjekts beschränken (von denen ich abstrahieren müßte, um die wahre Welt zu erkennen, worauf konsequenterweise verzichtet werden muß), so wird im anderen Fall alles das, was auf Rechnung des wahrnehmenden Subjekts kommt, von der Erkenntnis ausgeschieden werden und eine Erkenntnis der Welt wird, soweit eine solche bei den hinderlichen Einflüssen der Wahrnehmungen möglich ist, die Erkenntnis der wirklichen oder intelligiblen Welt sein. Hier wie dort, das heißt nach Platonischer wie nach Kantischer Anschauung, erscheint die Daseinsform des Subjektes als Hemmnis für eine Erkenntnis von dem An-sich-Seienden; während aber Plato in dem Begriff etwas An-sich-Seiendes sieht und sich daher leicht von den Hindernissen einer wahren Erkenntnis befreit, findet Kant, daß sich alle wissenschaftliche Erkenntnis nur auf Erscheinungen, die doch nur in unserer Sinnlichkeit existieren, bezieht, daß also eine Erkenntnis von dem An-sich-Seienden unmöglich ist. An diesen fundamentalen Unterschied, der dadurch entsteht, daß das Be-

grifflíche und daher der Vernunft Angehörige und das sinnliche Element im Bewußtseinsleben unter einem ganz anderen Gesichtspunkt, nämlich der Beziehung zum Subjekt, welches vorstellt, betrachtet wird, reiht sich mit dem Kantischen Idealismus sogleich ein zweiter: Für Kant handelt es sich nicht allein darum, jeder Erkenntnis, mag sie sinnlich oder intellektuell sein, voranzustellen: so stelle ich vor oder so denke ich, woran die antike Philosophie noch nicht gedacht hatte, er geht vielmehr noch weit über diesen Standpunkt hinaus. Die Frage, mit der die eigentliche kritische Arbeit einsetzt, lautet: Wie komme ich überhaupt zur Erkenntnis? Wie muß es in meiner Vernunft aussehen, damit ich Sätze, die für jedes Bewußtsein gelten, ohne daß ich sie aus der Erfahrung habe, aussprechen kann? Und dann geht er an die Lösung dieser Aufgabe, indem er Schritt für Schritt auf ungebahntem Weg in das dunkle Gebiet eindringt; er untersucht, wie aus den Wahrnehmungen Erscheinungen, wie aus diesen wieder Erfahrungen werden, und geht dann weiter den Erfahrungen nach bis an ihre Grenze, wo das Erkennen aufhört. Und dieses alles wird nicht auf empirischem Wege, sondern allein aus der Vernunft heraus entwickelt: Dadurch daß Raum und Zeit, so zeigt er, als ursprüngliche Formen der Anschauung erkannt werden, erklärt sich die Möglichkeit der mathematischen Sätze; ich würde ja sonst gar nicht begreifen, wo ich diese Erkenntnisse herhaben sollte. Entsprechend begreift sich die Möglichkeit der reinen Naturwissenschaft daraus, daß die allgemeinsten synthetischen Begriffe, die sie voraussetzt, Verstandesformen sind. Wir haben hier Kant nicht auf seinem kritischen Gange nachzugehen; der Hinweis auf einige wichtige Ergebnisse der kritischen Forschung sollte nur dazu dienen, die absolut neuen Gesichtspunkte, die der transzendentale Idealismus den vorangegangenen idealistischen Systemen, insbesondere dem Platonischen gegenüber gebracht hat, scharf hervortreten zu lassen. Platos Erklärung

von dem Wissen, zu dem man nicht durch Wahrnehmung oder Lernen gekommen ist, war einfach und einleuchtend. Es kann nichts andres sein als Erinnerung von dem, was einst die Seele geschaut hat.[1] Bei der analogen Frage, die Kant aufwirft, hätte er auch eine analoge Erklärung geben können. Und in gewissem Sinne tut er es vielleicht, wenn er voraussetzt, daß wir bestimmte Fähigkeiten zur Erweiterung der Erkenntnis vor aller Erfahrung mit auf die Welt bringen. Aber dabei läßt er es nicht bewenden, sondern verfolgt weiter, wie durch diese Fähigkeiten, deren Formen als die Grundformen der reinen Vernunft aufgedeckt werden, erst Wahrnehmung, dann Erfahrung, endlich Einheit der Erfahrung möglich wird, wie wir also durch sie imstande sind, zu allgemeingültigen und notwendigen Urteilen, d. i. schlechthin Erkenntnissen, zu kommen. Indem so der transzendentale Idealismus darlegt, wie die Erfahrungsobjekte durch die Art, wie unser Erkenntnisvermögen an dem durch die Wahrnehmungen zugeführten Stoff wirksam ist, möglich werden oder entstehen, schildert er einen eigentlichen Erkenntnisprozeß, wovon bei dem objektiven Idealismus Platos, der die Begriffe überhaupt als fertige Gegenstände außer uns, ihr Wissen als ein fertiges, das nicht entsteht, sondern nur geweckt werden muß, in uns setzt, gar nicht die Rede ist.

Man sieht schon aus dieser kurzen Betrachtung, daß zwischen dem Platonischen und dem Kantischen Idealismus gewaltige Gegensätze bestehen, die weniger auf die verschiedene Individualität der beiden Denker als die Verschiedenheit der Zeit geistiger Entwicklung, der sie angehören, zu setzen sind. Von dem Bewußtsein des Wissens bis zur Erkenntnis der Prinzipien der Erweiterung des Wissens in den rationalen Wissenschaften ist ein weiter Weg; zweitausend Jahre stetig fortschreitender Entwicklung philosophischen und wissenschaftlichen Denkens liegen

[1] Phädrus 249 B.

dazwischen. Und wenn schon der Standpunkt des kritischen Idealisten prinzipielle Unterschiede von dem des objektiven zeigt, so sind die Systeme selbst in ihrer Ausgestaltung so eigenartig und verschieden, daß man beim ersten Eindringen in den Kantischen Idealismus eine Verwandtschaft mit dem Platonischen überhaupt nicht bemerken oder ein etwa bemerktes Anklingen unter der Fülle des Neuen verlieren wird. Und doch besteht eine solche Beziehung, wenn sie auch in Kants festgefügter, monumentaler Schöpfung versteckt genug liegt und nur das innere Gerüste berührt wird.

Um über die Art des Verhältnisses Klarheit zu bekommen, werden wir zuerst die allgemeinsten Momente, zu denen Plato durch seine Weltbetrachtung geführt wird, festzustellen haben und dann versuchen, die Grundbegriffe des transzendentalen Idealismus, soweit sie auf einen verwandten Standpunkt deuten, ihnen gegenüberzuhalten. Das Platonische Weltbild entrollt in systematischer Klarheit und Vollständigkeit der Dialog Timäus; an ihn wird sich unsere Darstellung eng anschließen dürfen, da die allgemeinen Punkte, um die es sich hier nur handeln kann, wohl die fortgeschrittenere Lehre Platos zeigen, jedoch nicht im Widerspruch stehen mit Gesichtspunkten, die schon in früheren Dialogen hervortreten. Zunächst kommt Plato bei Betrachtung der Natur des All zu drei Grundbegriffen. (1) Als unmittelbar wirklich gilt, da zum Wesen des Begriffes das Sein oder Wirkliche gehört und umgekehrt das Wesen des Seins etwas Gedachtes ist, allein das Intelligible, für sich Bestehende, Beharrliche, was alles dasselbe bedeutet; dieser gedachten und darum wirklichen Welt steht eine zweite gegenüber, (2) von der es kein eigentliches Wissen, sondern nur eine (ἀληθὴς) δόξα und εἰκότες λόγοι geben kann. Sie macht den Inbegriff des sinnlich Wahrnehmbaren, Entstandenen, stets Wechselnden, an einer Stelle Entstehenden und von da wieder Verschwindenden aus.

Als dritter (3) Grundbegriff des All erweist sich endlich das dem Werden eine Stelle Gewährende und es in sich Aufnehmende; ohne zu sein (es ist nicht, da es nicht gedacht werden kann) vergeht es doch nicht, da ein Werden ohne dasselbe nicht möglich ist. Diesen drei feststehenden Begriffen, die das Wesen des All bedeuten, treten zwei Arten von Fähigkeiten zur Seite: eine schauende (die in verschiedenen Modifikationen auftritt) und eine sich ähnlich machende, wodurch eine Erklärung der Weltentstehung bezw. eine kausale Verbindung jener Grundbegriffe möglich wird. Diese Fähigkeiten verbinden sich mit Begriffen zu Personen, die als eigentliche Weltschöpfer erscheinen. Man erhält dann folgendes Bild: Der Demiurg oder Gott ist durch sein Schauen auf die Begriffe (von denen es keine γένεσις gibt, da sie sind) Ursache (αἰτία) der Welt; er macht sie sich ähnlich, und da er selbst gut ist, so ist das Gute oder Vollkommene in der Welt ein Nachbild Gottes. Dieses vollkommene Nachbild muß, um es zu sein, immer lebend, beseelt, vernünftig gedacht werden. Die Götter der Welt haben demnach diese Eigenschaften (so die Sonne, der Mond, die Planeten) und lassen sie den Wesen, die sie erschaffen, zu teil werden, da auch sie die Fähigkeit haben, etwas sich Ähnliches zu machen. So entstehen die lebenden Wesen, insbesondere der Mensch; dieser ist teilweise aus demselben Stoff wie die Götter der Welt gebildet, teilweise auch nur der Schöpfung ähnlich gestaltet. Das wertvollste ihm eigentümliche Werkzeug ist das Auge; nur durch Sehen kann er zu einer jenem höheren Schauen, das die Götter und am vollkommensten der Demiurg ausüben, verwandten Tätigkeit gelangen, dem Erkennen des wahren Seins. Andererseits ist aber das Sehen selbst, und so auch das, was die übrigen Sinne leisten, nichts andres als Wahrnehmen. Nun verbindet sich in der Wahrnehmung nicht allein Ähnliches (das Wahrnehmen) mit Ähnlichem (dem Wahrnehmbaren); ich sehe

z. B. auch, wie dasselbe bald zu diesem, bald zu jenem wird (das Wasser sehe ich bald als Flüssigkeit, bald als Festes, bald als Luftartiges); und so ist es bei allem, dem ein Entstehen zukommt, d. i. bei allem Wahrnehmbaren. Daher hat die gewordene oder sichtbare Welt gleichsam eine Unterlage, die selbst nicht wahrgenommen, noch weniger aber begriffen wird, indem sie das Werden und Gewordene in sich aufnimmt, ohne ein begriffliches Element hinzuzufügen.

Dieses sind kurz die bedeutsamsten Momente, aus denen sich das Platonische Weltbild zusammensetzt. Ohne Zwang lassen sich ihnen analoge Elemente der kritischen Weltauffassung gegenüberstellen, wenngleich nur die allgemeinsten Umrisse einige Verwandtschaft zeigen. Einmal entspricht die gewordene Welt insofern dem Inbegriff aller möglichen Erfahrung bei Kant, als sie ein Gemischtes aus sinnlichen und der Vernunft zugehörigen Elementen darstellt. Schon die einleitenden Worte der Kritik der reinen Vernunft[1] deuten auf einen analogen Standpunkt: „Es könnte wohl sein", sagt Kant, „daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eignes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt." Ist die einzig mögliche Erkenntnis, die wir von der Welt haben, ein Produkt aus zwei Faktoren, so ist diese selbst als Gegenstand der Erkenntnis ein Gewordenes aus formenden und ordnenden Prinzipien und einem sinnlichen Stoff, auf den sich dieselben beziehen. Kurz die Welt, die wir vor uns haben, ist nach Kant ebensowenig die Welt der Dinge an sich, wie sie für Plato die Ideenwelt gewesen war.[2] Sie ist geworden oder

[1] S. 1. [2] Vgl. dazu Erdmann, Refl. II 236: „Plato bemerkte richtig, daß wir durch Erfahrung nicht die Dinge kennen, wie sie an sich selbst sind, sondern nur ihre Erscheinungen gesetzmäßig verknüpfen lernen".

entstanden und trägt an sich den Stempel von zwei Elementen, deren eines seinen Grund in der eigenartigen Einrichtung unserer Vernunft hat, während das andere auf etwas Unerkennbares hinweist, etwas, das den „sinnlichen Eindrücken", die Gegenstand unserer Erkenntnis sind, entspricht, also eindrückt. Nun nennt freilich Kant jenes unerkennbare Substrat der Erscheinungen intelligibel im Gegensatz zu Plato, dem das Unerkennbare den Ideen gerade entgegengesetzt war. Aber gerade die Eigenschaft, die Kant jenem Substrat zuschreibt, läßt sich auf keine Weise aus dem Begriff des Noumenon ableiten. Wie sollte der Gegenstand eines ganz anders organisierten Verstandes, als der unsrige ist, dazu kommen, unsere Sinnlichkeit zu affizieren und die Erzeugung sinnlicher Vorstellungen zu veranlassen? Nur die Unerkennbarkeit hat der Grund der Erscheinungen mit dem Noumenon gemeinsam; inwiefern es seinem Wesen nach intelligibel sein soll, ist nicht einzusehen. Wenn daher die drei Elemente, aus denen Plato das All erklärte, von Kant auf zwei reduziert sind, so bleibt doch auch bei ihm noch die Nötigung zu einem dritten Prinzip. Es füllt wie bei Plato nur eine Lücke aus und scheint in Kants System zu einer selbständigen Stellung darum nicht gelangt zu sein, weil hier nicht nur das Noumenon als unerkennbar, sondern auch das Unerkennbare als Noumenon gilt.

Konnten wir in der besprochenen Weise die drei Allbegriffe Platos: das Sein, das Gewordene, das Nichtsein in Parallele setzen mit den Elementen, die Kant zur Welterklärung dienten, nämlich Erkenntnisvermögen, Erfahrung und Substrat der Erscheinungen, so lassen sich den beiden Prinzipien, die Plato brauchte, um die Entstehung der Welt oder die Beziehung jener drei Allbegriffe zu erklären, ebenfalls zwei kantische gegenüberstellen, die die Entstehung der Welterkenntnis lehren. Als Entstehungsursache (αἰτία) bediente sich Plato, wie oben gezeigt,

des Begriffes ‚schauen', das ihm ein ‚(sich) ähnlich machen' bedeutete. So galten als Ursache alles Gewordenen schauende Wesen und dieses selbst als das Nachbild derselben. Dem Platonischen Schauen steht in der Kantischen Erkenntnislehre eine actio mentis, eine Spontaneität und Rezeptivität des Gemüts gegenüber, die, wenn überhaupt an eine Analogie mit den Sinnen gedacht werden dürfte[1], noch am ehesten mit der Energie der Nerven verglichen werden könnte, die etwa das Sehen des Lichtes ermöglicht. Das gemeinsame Moment liegt jedoch bloß darin, daß die Welt, wie sie die Erfahrung uns zeigt, als Leistung eines Vermögens angesehen wird, das man sich wie die Sinne als Werkzeug eines beseelten Wesens (Plato: des Demiurg, der sichtbaren Götter, der Menschen — Kant: des Menschen) denkt. Und dazu kommt noch bei beiden Philosophen eine Erklärung von der Art der Tätigkeit des gedachten Vermögens. Hier entspricht dem assimilierenden Prinzip, das Plato mit der Fähigkeit des Schauens in der Seele und dessen Abstufungen vom Denken bis zum Wahrnehmen verbindet, eine formende, ordnende, regelnde Tätigkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens in der kritischen Philosophie.

Endlich zeigen auch die Probleme, die den besprochenen Begriffen und Vermögen entsprechend gestellt werden, gemeinsame Gesichtspunkte. Aus einer Analyse der Erfahrung gewinnt Kant die Prinzipien zu Erkenntnissen a priori, ähnlich wie Plato aus dem ‚Gewordenen', das am Sein nur teil hat, das Sein selbst herauszulösen versuchte. Kurz wir sehen ein gemeinsames Bemühen,

[1] Bisweilen zieht Kant selbst die Sinne zur Vergleichung heran, so führt er z. B. in der Vorl. II über Metaph. von M. Heinze i. Abh. d. K. S. G. d. W. Bd. XIV (1894) S. 529 30 aus: Raum und Zeit seien, sobald wir die sinnliche Anschauung wegnähmen, gerade so nichts, wie es keine Annehmlichkeit des Süßen ohne Zunge geben könne; vgl dazu Heinze a. a. O. S. 530.

allgemeinste Begriffe, die nichts von der Wahrnehmung an sich haben und doch in Beziehung zu den Wahrnehmungsobjekten stehen, aufzusuchen und ihnen eine besondere Bedeutung beizulegen. An die Stelle einer Tafel der Urteilsformen, wie sie die Logik gibt, setzt die Transzendental-Philosophie eine Tafel der reinen Verstandesbegriffe, die die Art bezeichnen, in der sich der Verstand unabhängig von der Erfahrung auf Erfahrungsobjekte bezieht. Und so waren es weniger logisch-grammatische Untersuchungen als die Analyse von Begriffen, die selbst als Seinsobjekte gelten, welche Plato in erster Linie beschäftigte. Jedes Wahrnehmungsobjekt hat für ihn sein intelligibles Urbild und als höchste Begriffe nennt er: Seiendes, Ruhe, Bewegung, Selbiges, Verschiedenheit u. a. Man findet derartige Begriffe an den sinnlichen Objekten; aber diese haben nur an ihnen teil (μετέχειν), die Begriffe gehören nicht selbst zur Wahrnehmung. So ist das Spalten des Holzes nicht Ursache des Zwei-Werdens, wie es im Phädon[1] heißt, denn dann würde man durch entgegengesetzte Ursachen zu demselben Resultat kommen, indem sich ja auch durch Hinzulegen eines Stück Holzes zu dem ersten die Zahl 2 ergibt. Vielmehr ist nach der Platonischen Lehre die Ursache des Zwei-Werdens die, daß die Sinnendinge an den Ideen, also auch der Zahl 2, bei ihrer Schöpfung teilbekommen haben und im Wechsel der Wahrnehmungen sowohl bei Hinzufügung als auch bei Teilung etwas Wahrgenommenes Ähnlichkeit mit jener Zahl hat. Fragen wir, wie Kant sich zu einem derartigen Fall stellen würde, so zeigt sich in gewisser Beziehung eine verwandte Auffassung. Auch nach ihm kommen wir nicht durch die sinnliche Wahrnehmung zur Zahl 2 oder irgend einer anderen Zahl, wenngleich die Zahlen auf Wahrnehmungsobjekte angewandt werden. Schon

[1] 97 B.

ehe ich die Erfahrung mache, daß aus einem Stück Holz durch Spalten 2 werden, habe ich einen ursprünglichen Begriff, der die Ordnung der Wahrnehmungen nach Zahlen und also auch jene Erfahrung erst möglich macht, in dem reinen Verstand. Diesen reinen Verstandesbegriff kann ich vermittelst des Schemas der Zahl, das ich auch vor aller Erfahrung habe, auf Erscheinungen, in unserm Beispiel auf das gespaltene oder zusammengelegte Holz anwenden und gelange auf diese Weise zu bestimmten Zahlen, wie der Zahl 2. Man sieht hieraus, daß das Verhältnis der reinen Verstandesbegriffe zu den Erscheinungen in gewisser Hinsicht an das der Platonischen Ideen zu den Wahrnehmungen erinnert. Man kann das Wesentlichste hierbei vielleicht kurz so aussprechen: Wenn die gewordenen Dinge nach Plato durch das Schauen der Götter an dem Intelligiblen teilbekommen haben, so bekommen, wie man bei Kant sagen möchte, die Erscheinungen durch eine Handlung des Intellekts des Menschen (actio mentis) an dem Begrifflichen teil.[1] Plato läßt so die Sinnenwelt, Kant die Erkenntnis derselben oder die Erfahrung entstehen. Daraus ergibt sich aber auch, daß die Kategorien als die Funktionen, nach denen wir urteilen oder erkennen, etwas ganz anderes bedeuten als die Ideen, mit denen Plato das Erkannte und wahrhaft Seiende bezeichnet. Die Faktoren, aus denen das Gewordene besteht, und die Art, wie es geworden ist, stellt jeder der beiden Philosophen, wie oben gezeigt, nach seiner eigenen Auffassung dar, nur in dem

[1] Das Wort 'teilbekommen' ist nicht von Kant gebraucht; Kant wendet in der Regel den Ausdruck 'möglich machen' an. Wenn aber in mir der Grund liegt, daß beispielsweise der Donner dem Blitz notwendig folgt, so kann ich in gewissem Sinne auch sagen, daß ich die Erscheinungen Blitz und Donner, indem ich sie in eine notwendige und allgemeingültige Zeitfolge setze, an meinem Verstandesbegriff der Kausalität teilnehmen lasse. In anderem Sinne darf der Ausdruck natürlich nicht genommen werden.

Verhältnis des einen (begrifflichen) Faktors zum anderen (sinnlichen) fanden wir einen verwandten Zug.

Werfen wir nach diesen Einzelbetrachtungen nochmals den Blick auf den Standpunkt, von dem wir einen jeden der beiden Denker ausgehen sahen und die mehr oder weniger großen Gegensätze ihrer Anschauungen verfolgen konnten, und prüfen die Voraussetzungen, die der Platonische und der Kantische Idealismus macht. Es ist nicht schwer, die logische Unmöglichkeit des Platonischen Standpunktes mit den Mitteln, die uns heute zu Gebote stehen, nachzuweisen; aber auch der transzendentale Idealismus ist unseren heutigen Anschauungen fern gerückt. Einige kurze Bemerkungen sollen hierüber nur zu dem Zwecke gemacht werden, daß dem Idealismus Platos, den man mit Kant leicht als 'mystisch' oder 'überschwenglich' und ähnlich bezeichnen wird, weil seine Unhaltbarkeit am Tage liegt, volle Gerechtigkeit in der Beurteilung zu teil wird, wenn man ihn mit einem Standpunkt vergleicht, der uns zeitlich noch relativ nahe steht und mit solcher Energie durchgeführt worden ist, wie man es bei Kant sieht. Unser Thema verlangt, diese Frage zu berühren, da nur dann, wenn der kritische Standpunkt als historisch in den Anschauungen Kants begründet, nicht als logische Wahrheit (wie die Sätze der Mathematik) erfaßt und begriffen ist, das wirkliche Verhältnis desselben zu dem Platonischen deutlich wird. Wir müssen auf die Zeit der Formulierung der Frage, auf die der transzendentale Idealismus antworten sollte, zurückgehen, d. i. die Zeit, in der Kant zum erstenmal seine eigentliche Aufgabe, die Möglichkeit der Erfahrung oder die Erkenntnis der Erscheinungswelt aus bloßer Vernunft herzuleiten, vor Augen hatte, um die Eigenart des Kantischen Standpunktes gegenüber dem Platonischen in ihrem Kern zu erfassen. Im Februar 1772 war es, wie schon oben bemerkt, als Kant sich zuerst einem Freunde gegenüber äußerte, bei Überdenken des theoretischen Teils

eines Werkes, mit dem er schon im Juni 1771[1] beschäftigt war, habe er bemerkt, daß noch etwas Wesentliches, das den Schlüssel zu der ganzen Metaphysik ausmache, mangle; er habe sich nämlich gefragt: „Auf welchem Grund beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?" Von der Voraussetzung ausgehend, daß eine Art kausales Verhältnis zwischen Vorstellung und Gegenstand bestehen muß, damit die Übereinstimmung von Erkenntnissen, die wir vor aller Erfahrung haben, mit wirklicher Erfahrung begreiflich wird, diskutiert Kant vor allem die Platonische Lehre von einem geistigen ehemaligen Anschauen der wirklichen Dinge, woraus sich ein Wissen von ihnen vor aller Erfahrung allerdings erklären würde. Diese Erklärung kann ihn, so plausibel sie auch an sich ist, nicht befriedigen; sie trägt den Stempel einer noch unentwickelten Logik an sich, für welche 'wissen' und 'lernen' nur Merkmale des 'Wiedererinnern' sind und das 'Gewußte', das Begriff und Gegenstand zugleich ist, nach Analogie des sinnlichen Sehens der Dinge als etwas durch die Seele Geschautes gedacht wird. Kant verzichtet darauf, für die 'zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis', die er entdeckt hatte, eine 'gemeinschaftliche Wurzel', aus der sie entspringen, zu nennen; wenn man einen schauenden Verstand als Ursprung für unsere Erkenntnisart annahm[2], so war eine Kritik der menschlichen Erkenntnisvermögen nicht mehr nötig. Aber menschliches und göttliches Erkennen ist bei Kant völlig getrennt und verschieden voneinander. Die Kritik der reinen Vernunft, die das menschliche Erkennen untersucht, zeigt, daß für die Tatsache des 'Erkennens' eine andere Erklärung gegeben werden müsse, als sie Plato geben konnte.

[1] Kants Briefwechsel X. I S. 117. - Vgl. dazu Kants Refl. II 1178: „Die Alten schienen sich der reflectirenden Erkenntnis entziehen zu wollen und glaubten der Verstand sei eigner Anschauungen fähig".

Hier ist es, wo der transzendentale Idealismus einsetzt, wo die Wege, die in den Vorfragen der Kantischen und Platonischen Erkenntnislehre gleiche Richtungen zeigten, völlig auseinandergehen. Für Kant heißt erkennen in der kritischen Periode soviel als ‚die Erkenntnis unabhängig von der Erfahrung erweitern' (die analytische Tätigkeit des Verstandes bedarf keiner Kritik), und dieses geht nach ihm in der Weise vor sich, daß ein durch die Wahrnehmung gegebener Stoff durch den Verstand gedacht wird. Es sind gleichsam zwei Kräfte an den Empfindungsinhalten tätig: einmal die Anschauung, die dieselben verzeitlicht und in einen Ort versetzt, wodurch Erscheinungen, dann der Verstand, der die angeschauten Empfindungen nach Regeln ordnet, wodurch Erfahrungen zustande kommen. Sinnlichkeit und Verstand sind aber Grundformen der reinen Vernunft, und so ist sie es im letzten Grund, durch welche Erfahrung und endlich der Inbegriff der Erfahrung oder die (Erscheinungs-)Welt möglich wird. Kurz die Vernunft ist selbst der Realgrund der angeschauten und erkannten Welt. Sie muß es sein, so argumentiert Kant, weil Raum, Zeit und Kategorien Formen unsres Erkenntnisvermögens sind, die der Erfahrung vorhergehen, und nur dann die Übereinstimmung, die zwischen den Erkenntnissen und der Erfahrung besteht, begreiflich ist, wenn man die Voraussetzungen der letzteren in das Erkenntnisvermögen verlegt, das demnach die Bedeutung hat, die Erfahrungen möglich zu machen. Das ist die Antwort, die Kant auf jene Frage nach dem Grund der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand gibt: hatte er selbst die Platonische Auffassung und Platonisierende Lösungen abgelehnt und den ‚Deus ex machina' in Ansehung dieser Frage ‚das ungereimteste' genannt, ‚was man wählen' könne, so wird man heute von der Kantischen Antwort, wenn ihre Gründe sich als nicht zwingend erweisen, sagen dürfen, daß sie unnatürlich, zum mindesten unwahrscheinlich ist. Und tatsächlich ist die

Argumentation durchaus nicht beweiskräftig. Ja merkwürdigerweise findet sich in ihr derselbe Fehlschluß, den Kant in den Sätzen der Metaphysik aufgedeckt und dadurch deren Unmöglichkeit, als Wissenschaft von Gott oder der Seele aufzutreten, gezeigt hatte. Das nicht in der Anschauung gegebene Erkenntnisvermögen wird als der Realgrund der Form und Ordnung der Welt selbst, nicht bloß als der Grund ihrer Erkenntnis gesetzt und man sieht leicht, wie sich ein ontologisches Argument in die Beweisführung eingeschlichen hat, wenn man den Gang ohne dasselbe verfolgt. Dann würde man etwa folgende Resultate erhalten: Raum und Zeit sind Bedingungen, die das Bewußtsein der Erscheinungen, d. i. die Wahrnehmungen möglich machen; und die Kategorien sind Prinzipien, unter denen wir zu Erfahrungserkenntnissen kommen; da nun weder die Anschauungsformen noch die reinen Verstandesbegriffe aus der Empfindung beziehungsweise Erfahrung abstrahiert sind, andererseits auch nicht durch rein logische Analyse gefunden werden, da alle Sätze, die durch sie möglich sind, die Begriffe nicht erläutern, sondern erweitern, so folgt, daß unser Erkenntnisvermögen nicht allein die Fähigkeit hat, gegebene Begriffe zu analysieren, sondern auch unabhängig von der Erfahrung synthetische Urteile zu bilden. Stellt sich aber weiter heraus, daß diese Fähigkeit an sich nichts bedeutet und eben darum, weil sie darin besteht, Erfahrungserkenntnis möglich zu machen, auch nur zu Aussagen über mögliche Erfahrungen verhilft, so ergibt sich, daß alle Urteile, die über das Erfahrbare hinausgehen, niemals einen Gegenstand haben, der ihnen in irgend einer Erfahrung entspricht.

Wir haben hier kurz die Hauptresultate der Kantischen Ästhetik und Logik in der Kritik der reinen Vernunft nach ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung bezeichnet; ein wesentliches Moment, das recht eigentlich zum transzendentalen Idealismus gehört, ist von dem logischen Teil getrennt worden, damit man sieht, daß der

transzendentale Standpunkt ebenso eine logisch nicht zu begründende Vernunfthypothese voraussetzt, wie es der Platonische Idealismus tut. Für Plato war die Frage nach dem Ursprung des Begriffes, für Kant die nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori Problem; eine ganz analoge Fragestellung, auf die Plato mit der Lehre von der Wiedererinnerung an ursprünglich von der Seele geschaute Begriffe, Kant mit der Lehre von der Möglichkeit aller Gegenstände durch bloße Vernunft antwortet. Kant hat also mit Plato den formalen und begrifflichen Teil aller Erkenntnisinhalte von den Sinnen losgetrennt und das Erkenntnisvermögen dafür in Anspruch genommen. Hatte aber Plato in den Begriffen als solchen Denken und Sein vereinigt gedacht, so betrachtet Kant die Begriffe in Beziehung auf ein erkennendes Subjekt und läßt so alles begriffliche Wissen relativ sein. Der objektiven Realität aller Begriffe bei Plato steht eine transzendentale Idealität von Raum und Zeit, den Bedingungen alles begrifflichen Erkennens gegenüber. Aber die kritische Philosophie, die die letztere Anschauung vertritt, löst nicht Begriff und Sein so voneinander, daß sie auch in dem erkennenden Subjekt, auf das sie zurückgeht, getrennt erscheinen. Vielmehr wird jetzt umgekehrt in diesem ineinsgesetzt, was Plato im Begriff, also der *Leistung* des erkennenden Subjektes verschmolzen sah: Das vernünftige Wesen soll danach nicht nur die *Erkenntnisbedingungen zum Urteil selbst machen*, so daß ihm die Sinne nur Material liefern und ihm dann selbst bewußt wird, daß es dasselbe in Raum und Zeit und weiter in bestimmten Denkformen geordnet erhält, sondern auch den *realen Grund* zu den formalen und begrifflichen Elementen dessen, was das Urteil *bezeichnet*, enthalten. Das körperlich ohnmächtige Geschöpf soll durch seinen äußeren und inneren Sinn die Kraft haben, die Körperwelt in Raum und Zeit zu ordnen! Es soll vermöge seines Verstandes den einen

Zeitraum oder was in ihm geschieht, einem anderen notwendig folgen lassen! Aber so urteilen wir heute, nachdem erkannt ist, daß in dem einen Faktor, den Kant mit fast übermenschlichem Scharfsinn aus der Erfahrung gelöst und in das Erkenntnisvermögen verlegt hat, doch noch zwei enthalten sind, die man trennen muß, um eine uns befriedigende Grundlage für die Erkenntnislehre zu gewinnen. Und diese zwei Faktoren, die bei Kant noch ungeschieden in dem reinen Vernunftvermögen liegen, sind analog den beiden Elementen, die die Platonische Idee in sich enthält, und hier erst von Kant endgültig voneinander gelöst sind: es ist ein rein logischer und ein die reale Welt der Erfahrung möglich machender Faktor in dem Erkenntnisvermögen, wie es Kant deduziert, ebenso für uns zu unterscheiden, wie Kant in den Platonischen Ideen und den von der Platonischen Anschauungsweise noch nicht befreiten Begriffen einer späteren Metaphysik neben dem begrifflichen Element ein ihm entsprechendes Objekt oder Sein entdeckt hatte, das mit ihm zugleich, wie man irrtümlicherweise glaubte, gegeben sein sollte. War Plato nicht bei der Tatsache stehen geblieben, daß wir, beziehungsweise die Seele, im Besitze von etwas sind, das nicht durch Wahrnehmung hineingekommen ist, so bildet auch erst den Ausgangspunkt des transzendentalen Idealismus, daß konstatiert wird, es gäbe Erkenntnisse unabhängig von aller Erfahrung, mit denen die Erfahrung übereinstimmt. Beide Philosophen fragen nach dem Ursprung der von einem jeden festgestellten Erkenntnis; aber Plato begnügt sich nicht zu sagen: der vernünftige Teil der Seele ist Ursprung des Begriffes und Kant läßt nicht die spekulative Vernunft bloß ein Vermögen sein, synthetische Urteile a priori zu bilden, denen, sofern sie sich an die Bedingungen von Zeit und Raum binden, ein Gegenstand in der wirklichen oder möglichen Erfahrung entspricht. Vielmehr knüpfen beide daran metaphysische Hypothesen, indem Plato die Begriffe ur-

sprünglich geschaut, Kant die Dinge, auf die sich unser Denken bezieht oder die wir erkennen, durch bloße Vernunft möglich sein läßt. So setzt der objektive Idealismus Platos ein Gedachtes, welches über dem Sinnlichen, d. i. dem Werdenden und Gewordenen ist und allein wahres Sein hat, und der transzendentale Idealismus Kants nimmt ein Erkenntnisvermögen für uns Menschen an, durch welches die Erfahrung oder das erkennbare Sein erst möglich wird, das auch darum, weil wir es erkennen und es somit nur unsere Vorstellung ist, nicht das wahre Sein, sondern bloße Erscheinung ist. Nun muß aber der transzendentale Idealismus jene Begriffe, die die Platonische Lehre als an sich seiende Objekte aufgefaßt hatte, nicht vollständig aufgeben; er verzichtet nur auf ihre Erkennbarkeit. In anderer Bedeutung, aber in unmittelbarer Anknüpfung an den genialen Schöpfer des durch Jahrhunderte wirkenden ursprünglichen Wortsinns, taucht die Platonische Idee im Kantischen System wieder auf. Wir widmen der Betrachtung der Idee bei Kant, vor allem der Wandlung, die sie in seinem System ihrer alten Bedeutung gegenüber erfahren hat, einen besonderen Abschnitt.

Viertes Kapitel.

Die Idee bei Kant.

„Ich muß es gestehen, ich habe einen gewissen Aberglauben in Ansehung verschiedener Ausdrücke, welche großen Köpfen eingefallen sind. Ich suche hinter ihnen nicht die Bedeutung, aber wenn ein Begriff mir im Nachdenken aufsteigt und mir das Wort auffällt, so, scheint es, fühle ich die Begeisterung oder auch die ganze Empfindung, die derjenige hatte, welcher den Ausdruck mit demselben Begriff hatte, mit dem ich sympathisiere".[1] Man wird kaum einen anderen Ausdruck in dem System Kants finden, auf den diese seine eigenen Worte zutreffender wären, als die Platonische Idee. Ob der Philosoph, als er die Worte niederschrieb, wirklich daran gedacht hat, läßt sich nicht sagen; doch kann man darauf hinweisen, daß in den kritischen Hauptwerken kein Wort eines 'großen Kopfes' so eingehend gewürdigt und nach seiner ursprünglichen Bedeutung behandelt, so vielfach in den Mittelpunkt kritischer Untersuchungen gestellt ist, als jener von Plato stammende Ausdruck. In der Kritik der reinen Vernunft feiert die Idee in Platonischem Sinn gleichsam ihren Einzug. Den vielfachen, oft vagen Bedeutungen[2] gegenüber, die der Terminus in der neueren Philosophie bekommen hatte, wird das Wort mit Hinweis auf Plato in seine alten Rechte

[1] Refl. Kants, hsg. v. Erdmann II 29. [2] Vgl. Hemann a. a. O. S. 65 ff.

eingesetzt. Ein besonderes Kapitel der Kritik der reinen Vernunft ist der Platonischen Idee gewidmet, wie es keinem Kunstausdruck der philosophischen Sprache weder in dem Hauptwerk noch in den übrigen kritischen Werken zu teil geworden ist. Das Kapitel steht am Anfang der transzendentalen Dialektik, die man ja auch mit Recht die Kantische Ideenlehre genannt hat, und ist überschrieben „Von den Ideen überhaupt".[1] Mitten hinein in die Elementarlehre der kritischen Philosophie gestellt bildet der freundliche Rückblick auf die Platonische Ideenlehre ein seltenes Zeugnis anlehnenden Fühlens an das Griechentum in den tiefgreifendsten logischen Untersuchungen, die auf dem Gebiete der neueren Philosophie seit Aristoteles geführt sind. Man fühlt die Sympathie nach, die Kant für Plato empfindet; sie klingt auch durch den Tadel hindurch, den der 'Kritiker' aussprechen muß: „Plato bediente sich", heißt es im Anfang[2], „des Ausdrucks Idee so, daß man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Kongruierendes angetroffen wird. Die Ideen sind bei ihm Urbilder der Dinge selbst und nicht bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Kategorien." Aber, meint Kant weiter unten, er wolle sich hier nicht in eine literarische Untersuchung einlassen, „um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke verband". Unversehens gerät er doch wieder hinein, die Bedeutung der Idee für das Vernunftbedürfnis, besonders auf ethischem Gebiet, wo Plato seine Ideen vorzüglich gefunden habe, darzulegen und sich mit Brucker, der den Gedanken, ein Fürst würde, ohne der Ideen teilhaftig zu sein, nie wohl regieren,

[1] Kr. d. r. V. S. 363 ff. [2] Ebd. 370.

lächerlich fände, ernstlich auseinanderzusetzen. Und nicht allein „im Sittlichen, sondern auch in Ansehung der Natur selbst" sehe „Plato mit Recht deutliche Beweise ihres Ursprungs aus Ideen". Wenn man nur „das Übertriebene des Ausdrucks" absondere, so sei „der Geistesschwung des Philosophen, von der kopielichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen hinaufzusteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdiene, in Ansehung desjenigen aber, was die Prinzipien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und Religion betreffe . . . ein ganz eigentümliches Verdienst" . . . Und nach der von warmer Begeisterung für den „erhabenen Philosophen" getragenen Würdigung der Ideenlehre folgen die bedeutungsvollen Worte im letzten Abschnitt: „Doch ehe ich diese vorläufige Einleitung beiseite lege, ersuche ich diejenigen, denen Philosophie am Herzen liegt . . . wenn sie sich durch dieses und das Nachfolgende überzeugt finden sollten, den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrigen Ausdrücke, womit gewöhnlich allerlei Vorstellungsarten in sorgloser Unordnung bezeichnet werden, gerate und die Wissenschaft dabei einbüße".[1] Kant hat selbst in seinem philosophischen Werk das Seinige getan, das Wort Idee in dem, was sie durch Plato für das begriffliche Denken geworden ist[2], nämlich eine Bezeichnung für das erhabenste Gebilde, das die menschliche Vernunft zu denken, mit dem sie sich zu beschäftigen vermag, in der Philosophie heimisch zu machen. Man wird in dem nachfolgenden Teil der Kritik der reinen Vernunft und in den ihr folgenden kritischen Werken kaum

[1] S. 376. [2] Vgl. Hemann a. a. O. S. 66: „Kant gibt der Idee wieder die oberste Stelle im menschlichen Geistesleben, sondert sie von allen übrigen psychischen Gebilden, sie ist auch ihm letzte, oberste und höchste Vernunfttätigkeit."

eine Seite aufschlagen, ohne jenen Ausdruck irgendwo zu finden. Und es gilt auch davon, was von Platonismen anderer Art oben zu zeigen war, daß die Platonische Idee erst in der kritischen Periode bei Kant Wurzeln gefaßt und das System durchdrungen hat. In den früheren Schriften kann man oft viele Seiten umblättern[1], ehe man das Wort überhaupt findet, in den Kritiken bildet es einen der wichtigsten und unentbehrlichsten Termini, die das Vernunftgebäude enthält. Sie ist ein Begriff aus Begriffen, „der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt“ [2] und darum nicht erkannt wird, aber zur „durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt“[3], zur Leitung und Vollendung in der Erfahrungserkenntnis notwendig ist. Der praktischen Vernunft dienen die Ideen „als Urbilder der praktischen Vollkommenheit, zur unentbehrlichen Richtschnur des sittlichen Verhaltens und zugleich zum Maßstab der Vergleichung“.[4] Jedem Kunstwerk endlich liegt eine Idee in der Einbildungskraft des Künstlers, jedem Naturprodukt eine Idee, die den Grund seines Daseins enthält, zugrunde. Vollendung im empirischen Vernunftgebrauch, Vollkommenheit der Gesinnung im sittlichen Handeln, subjektive Zweckmäßigkeit der Naturschönheit und objektive der Naturzwecke, das sind fundamentale Begriffe des Vernunftsystems, die in völlig neuer Perspektive die alte Platonische Idee widerspiegeln. Das alte Bild ist in dem neuen wie verwandelt, gleichsam zu neuem Leben erwacht. In der Tat springt unter den Gegensätzen der Platonischen und Kantischen Fassung keiner zunächst so in die Augen, wie der von dem starren, toten, unbeweglichen Charakter der Platonischen Ideen und der lebendigen Kraft, die ihnen die Kantische Philosophie gegeben hat. Hier erscheinen sie als Ziele und Aufgaben für

[1] Im 1. Bd. von Hartenstein, Kants S. W., findet es sich, soweit ich sehe, zuerst S. 302. [2] Kr. d. r. V. S. 377. [3] Ebd. S. 608. [4] Kr. d. pr. V., Bd. 5, S. 133.

die erkennende Vernunft und damit für die wissenschaftliche Arbeit überhaupt; sie sind ferner für jedes vernünftige Wesen Gesetze, die es sich selbst gibt, um danach zu handeln; das Genie endlich erzeugt die Ideen, um nach ihnen Kunstwerke zu schaffen, und die Natur läßt uns ein nach lebendigen Ideen, d. i. Zwecken geordnetes Ganzes sehen. So durchdringt bei Kant die Idee die Wirklichkeit, und der Quell dieser Wirksamkeit ist die Vernunft oder der Mensch selbst. Man kann von einer immanenten Bedeutung der Idee in der kritischen Philosophie reden, muß sich aber gegenwärtig halten, daß die Immanenz nicht in den Dingen selbst vorausgesetzt, sondern nach Kants Anschauung durch unsere Vernunft und die Art, wie sie anschaut und erkennt, in dieselben hineingelegt wird. Dem gegenüber sind die Ideen bei Plato transzendente Objekte, die über allem Sinnlichen und getrennt von ihm eine Welt für sich bilden, von der die unsrige nur ein getrübtes und unbeständiges Nachbild ist. Es sind beharrende *Urbilder* des Begriffes, der Tugend, und der Dinge überhaupt, während sie für Kant *Normen* des Erkennens, Handelns und Werdens in Natur und Kunst bedeuten. In entschiedenem Gegensatz stehen die beiden Philosophen zu allem, was Wahrnehmung und Sinnlichkeit heißt; die Vernunft allein macht ihr eigentliches Gebiet aus. Die Einstimmung mit Plato fühlt Kant selbst, wenn er sagt, seine „Lehre von den Ideen sollte dazu dienen zu verhindern, daß wir nicht aus empirischen Prinzipien das suchen, was seine Quelle und Urbild in der bloßen Vernunft haben kann, nämlich die wahre Vollkommenheit."[1] Der Sinnlichkeit entrückt, in der es nur Unvollkommenes gibt, haben die Ideen nach Plato ihren Sitz in dem τόπος νοητός, wo sie nur vom νοῦς geschaut werden, nach Kant dagegen, der nach ihrem Ursprung frägt,

[1] Refl. Kants, hsg. von Erdmann II 241.

haben sie ihren Grund in der bloßen Vernunft. Nun ist die bloße Vernunft selbst anschauend und kann daher nicht angeschaut werden. So kommt es, daß wir für die Art, wie wir uns vermöge der Vernunft auf die angeschaute Welt oder die Erscheinungen beziehen, insbesondere für die allgemeinste Art, wonach wir Einheit und Vollkommenheit in sie hineinbringen, keine Anschauung haben. Einer glänzenden Ideenwelt der Platonischen Philosophie, in der sich die schwärmende Phantasie verlieren kann[1], stellt somit Kant einen schemenhaften mundus intelligibilis gegenüber, für den es keinerlei Anschauung geben kann, da die unsrige ganz in der Sinnenwelt aufgeht. Kant sieht nicht ohne Bedauern dem strengen Richteramte zu, das seine Kritik an den Ideen üben muß. „Wir haben die glänzenden Anmaßungen", sagt er in dem der Antithetik folgenden Abschnitt[2], „der ihr Gebiet über alle Grenzen der Erfahrung erweiternden Vernunft nur in trockenen Formeln, welche bloß den Grund ihrer rechtlichen Ansprüche enthalten, vorgestellt und, wie es einer Transzendentalphilosophie geziemt, diese von allem Empirischen entkleidet, obgleich die ganze Pracht der Vernunftbehauptungen nur in Verbindung mit demselben hervorleuchten kann. In dieser Anwendung aber und ... Erweiterung des Vernunftgebrauchs, indem sie von dem Felde der Erfahrungen anhebt und sich bis zu diesen erhabenen Ideen allmählich hinaufschwingt, zeigt die Philosophie eine Würde, welche, wenn sie ihre Anmaßungen nur behaupten könnte, den Wert aller anderen menschlichen Wissenschaft weit unter sich lassen würde ..." Es war keine 'Anmaßung' gewesen, wenn Plato die Begriffe als das wahre intelligible Sein von dem Sinnlichen losgetrennt hatte, sondern entsprach einfach dem Beweisverfahren, das er kannte. Daß die Urteilskopula

[1] Vgl. z. B. Phädr. 250 B C. [2] S. 490 f.

ein anderes Sein ausdrückt als das Sein, womit ich die Position eines Gegenstandes in einer möglichen Erfahrung bezeichne, wußte Plato noch nicht; kommt man aber durch Urteilen zum Begriff und sagt damit von Begriffen ein Sein aus, das mit dem wirklichen Sein identisch ist, so ist der Begriff notwendig das wirkliche Sein. Dem ontologischen Beweis ist damit Tür und Tor geöffnet. Nun lehrt die Kantische Vernunftkritik, daß dem Begriff ohne Anschauung kein Sein entspricht und wenn er mit Anschauung verbunden ist, nur ein Sein in der Erscheinung zukommt, kurz, daß man durch Denken das wirkliche Sein nicht erreichen kann. Das bedeutet aber für die ‚Idee' soviel als, daß sie nicht das ist, was Plato in ihr gesehen hatte, also kein wirkliches Sein bedeutet. Für Kant kann es sich schon bei Abfassung der Dissertation (1770) nicht mehr darum handeln, das wahre Sein mit dem Denken zu *erfassen*; er untersucht vielmehr, ob es *Prinzipien* geben wird, um dasselbe zu erkennen: die ‚ideae purae'[1] deuten auf die auch noch nach dem Jahre 1770[2] gehegte Hoffnung, daß eine von den Prinzipien der Sinnlichkeit gereinigte Vernunft über das wirkliche Sein, die Dinge an sich, urteilen kann; an ihre Stelle treten aber bald[3] die Kategorien, bei deren kritischer Ausarbeitung der Gedanke an die Erkennbarkeit des Übersinnlichen schwindet. Mit der Einsicht aber, daß „die Grundsätze, mit denen sich spekulative Vernunft über ihre Grenze hinauswagt", nicht „*Erweiterung*", sondern „*Verengung* unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben", indem sie die Grenzen der Sinnlichkeit „über alles zu erweitern und so den reinen (praktischen) Vernunftgebrauch . . . zu verdrängen drohen", verbindet die Kritik einen positiven Nutzen: sie hebt ein Hin-

[1] Diss. vom Jahre 1770, Bd. 2, S. 402. [2] Kants Ges. W., hsg. v. d. K. P. A. d. W. X 1 (1900), Briefe S. 117, vgl. S. 94. [3] Vgl. den Brief an M. Herz vom 21. Febr. 1772 a. a. O. S. 126.

dernis auf, das den reinen Vernunftgebrauch, in welchem die Vernunft sich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, einschränkt[1], und weist somit ein Gebiet nach, in dem die Vernunft, ohne sich der Anschauung zu bedienen, nicht als erkennende, sondern aus eignem Bedürfnis fordernde in das Übersinnliche eindringt, das ist das Gebiet der Moral. Ist dieses in seiner Notwendigkeit erkannt und begründet, so kann von Kant darauf hingewiesen werden, „wie ersprießlich für Theologie und Moral jene mühsame Deduktion der Kategorien war", wodurch „allein verhütet werden" konnte, „sie, wenn man sie im reinen Verstand setzt, mit Plato für angeboren zu halten und darauf überschwengliche Anmaßungen mit Theorien des Übersinnlichen . . . zu gründen".[2] Vom kritischen Standpunkt erscheint dieses Urteil über Plato gerechtfertigt. Die Vernunftkritik zeigt, daß die Vernunft „in Ansehung aller unserer Ideen vom Übersinnlichen auf die Bedingungen ihres praktischen Gebrauchs"[3] eingeschränkt ist; daher muß ihr Verfasser alle Behauptungen der bisherigen Metaphysik von der Erkennbarkeit der Ideen und den Theorien, die sich darauf gründen, notwendig für „anmaßend" und „überschwenglich" halten. Und Plato, dessen Ideenlehre am unmittelbarsten den Fehlschluß einer Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten würde, illustriert, gilt ihm dabei als Urheber der metaphysischen Anmaßungen. „Der Ursprung aller philosophischen Schwärmerei", heißt es in einer Reflexion Kants[4], liegt in Platos ursprünglichen, göttlichen Anschauungen aller möglichen Objekte, d. i. den Ideen . . ." Es zeugt von einer wahrhaft innerlichen Sympathie, trotz alledem, für den Schöpfer der Ideenlehre, wenn Kant bei der strengen Kritik, die er als nüchterner Denker übt, den Zauber, mit dem sie die Menschheit

[1] Kr. d. r. V., Vorr. z. 2. Aufl., S. XXIV u. XXV. [2] Kr. d. pr. V., Bd. 5, S. 147. [3] Kr. d. Urt., Bd. 5, S. 473. [4] Hsg. v. Erdmann II 237.

zu ergreifen und die erhabensten Gefühle zu wecken weiß, auch auf sich wirken und die Idee nach den gewaltsamen Wandlungen, die sie, um erkenntnistheoretisch brauchbar zu werden, erfahren mußte, in neuer Form in der praktischen Philosophie Triumphe feiern läßt. Hier zollt er der Idee volle Anerkennung; in der Moral bedeutet sie „nichts Überschwengliches, d. i. dergleichen wovon wir auch nicht einmal den Begriff hinreichend bestimmen könnten", sondern dient als Urbild „der praktischen Vollkommenheit zur unentbehrlichen Richtschnur des sittlichen Verhaltens".[1] Hatte Kant die Platonische Erkenntnislehre als Ursprung aller philosophischen Schwärmerei angesehen, so urteilt er ganz anders über den ethischen Gehalt, den Plato in die Ideen gelegt hatte. Hier eröffnet sich ein Weg, auf dem er, wie sein geistesverwandter Vorgänger, ins Übersinnliche gelangen kann. „Plato bemerkte sehr wohl", führt er aus, „daß unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinste sind."[2] Es muß eine besondere Art von Realität sein, die die Platonischen Ideen nach diesen Ausführungen auch für Kant haben sollen; denn alles, was wir real nennen, ist es nach der Kantischen Lehre nur durch eine Funktion des Verstandes und von dieser wie von den übrigen war gezeigt, daß sie nur von Gegenständen möglicher Erfahrung, nicht von solchen, denen nie eine Erfahrung entsprechen kann, also von Ideen etwas aussagen und gelten. Kant scheidet aber zwischen einer Realität, die

[1] Kr. d. pr. V., Bd. 5, S. 133. [2] Kr. d. r. V. S. 370 f.

durch die spekulative Vernunft möglich wird und von Erfahrungsgegenständen gilt, und einer solchen, die von der praktischen Vernunft als notwendig postuliert und danach auch von der spekulativen anerkannt wird. Dadurch bekommt „die theoretische Erkenntnis der reinen Vernunft allerdings einen Zuwachs", der aber nur darin besteht, daß jene für sie sonst problematischen (bloß denkbaren) Begriffe jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objekte zukommen, weil praktische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit ihres, und zwar praktisch-schlechthin notwendigen Objekts des höchsten Gutes unvermeidlich bedarf, und die theoretische dadurch berechtigt wird, sie vorauszusetzen.[1] Die Einsicht einer objektiven Realität der Ideen wird demnach lediglich der praktischen Vernunft verdankt; daraus folgt aber auch, daß einmal die Realität anderer Art ist als diejenige, welche die spekulative Vernunft durch den Verstand erzeugt, und dann, daß nur von praktischen Ideen, d. i. solchen, die durch ein reines Vernunftbedürfnis gefordert werden, eine solche Realität behauptet werden kann. Anderer Art ist die Realität der Ideen als die von den Erscheinungen ausgesagte oder empirische Realität insofern, als wir keine Anschauung für sie haben und daher auch keine synthetischen Sätze durch sie möglich sind. Damit aber, daß die Ideen auf das praktische Bedürfnis eingeschränkt werden, nähert sich Kant der Anschauungsweise Platos, dem die ethischen Begriffe an Interesse allen anderen weit voranstanden. Es berühren sich gleichsam die Systeme in dem höchsten Punkt, den sie sich gesetzt haben, in der Idee des Guten. Für beide Philosophen vereinigen sich in ihr die höchsten metaphysischen Begriffe, deren die Vernunft zu denken fähig ist. Sie steht als das Urwesen selber in der intelligiblen Welt.[2] Wenn ihr vollends Kant objektive Realität zuschreibt, so glaubt

[1] Kr. d. pr. V., Bd. 5, S. 140. [2] Vgl. Kr. d. pr. V., Bd. 5, S. 138 ff. Plato, Rep. VI 508 ff.

man ihn hier ganz als Platoniker zu finden. Aber selbst bis zu dieser metaphysischen Spekulation gehen die Gegensätze hindurch und von hier aus lassen sich auch am besten die Vorstellungen beleuchten, die sich mit der Idee spez. mit der Idee des Guten verbinden.

Die Platonische Idee ist bei Kant gleichsam in zwei Teile zerspalten, und beide Teile haben eine besondere Bedeutung erhalten. Die Idee des Guten ist, wenn sie auch objektive Realität hat, doch nicht das Gute selbst, sondern bleibt ein bloßer Vernunftbegriff, freilich von höchster Vollkommenheit. Erst durch unser vernunftgemäßes Handeln und ein notwendiges Handeln des Urwesens, bei dem Wille und intelligibles Gesetz übereinstimmen, erhält dieser Begriff einen Gegenstand. Der Begriff ist ein Erzeugnis der spekulativen Vernunft; aber den Gegenstand kann ihm nur die praktische Vernunft bestimmen; durch sie allein werden wir fähig, am höchsten Gut teil zu bekommen. Nach zwei Richtungen geht also Kant von der alten Bedeutung der Idee des Guten ab: Einmal scheidet er zwischen Begriff und Gegenstand des Guten und dann setzt er den Ursprung derselben sowohl nach der begrifflichen als gegenständlichen Seite in die Vernunft. Nur den Begriff nennt Kant Idee, für den Gegenstand hat er einen anderen Ausdruck: Ideal. Was wir Ideal nennen, hat nach ihm Plato Idee genannt. So sagt er in der Dissertation[1]: «Maximum perfectionis vocatur nunc temporis ideale, Platoni idea (quemadmodum ipsius idea rei publicae)» und in der Kritik der reinen Vernunft[2]: „Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verstandes, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung". Man kann in

[1] Vom Jahre 1770, Bd. 2, S. 403. [2] Kr. d. r. V. S. 596.

der Tat sagen, daß Platos Ideenwelt eine Welt von Idealen war (abgesehen von den Ideen, die eine Vollkommenheit überhaupt nicht zulassen, wie die Idee des Schmutzes, Bettes u. ä.[1]). Die gegenständliche Betrachtung der Dinge steht in der Ideenlehre der begrifflichen durchaus voran. Jedes Ding der sittlichen wie der natürlichen Welt hat nach Platonischer Anschauung seinen idealen Gegenstand in einem τόπος νοητός, d. i. seine Idee oder seinen Begriff, der ein vollkommenes Sein desselben ausdrückt. Dagegen muß Kant von seinem Standpunkt aus ganz andre Ideale annehmen. Die Zweckursachen der Dinge sind nicht als vollkommene Urbilder, die nur durch Denken erfaßt werden können, vorauszusetzen; sie liegen auch nicht in den Dingen als die Muster, die sich sinnlich nur unvollkommen ausdrücken. Vielmehr sind alle Ideen der Dinge nur Erzeugnisse der eignen Vernunft; wir selbst legen die Zweckursachen in die Dinge hinein. Danach kann also nichts anderes gedacht werden, das den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, als das zwecksetzende Wesen selbst, mit anderen Worten, niemand anders als Mensch und Gott. Von ihnen allein kann es Ideale geben. Der Begriff des Guten ist so bei Kant zur Persönlichkeit geworden: Einer Sonne im glänzenden Reich der Ideen steht das Oberhaupt im Reich der Zwecke, ein persönlicher, moralischer Welturheber gegenüber. Dieser herrscht nicht über eine Welt, in der der Mensch ebensogut Ding ist, wie das Feuer, das Große, das Gerechte u. s. w., sondern über eine Welt freier Wesen. Der Mensch ist hier Urheber der Ideen; er bringt sie hervor und gibt damit der Schöpfung und ihrer Erkenntnis Richtung und Aufgabe. Er, der bei Plato wie das Einzelne in der sinnlichen Welt ganz hinter seiner Gattung zurücktrat, strahlt nun selbst eine Ideenwelt aus. Und der Mensch als Gattung, der innerhalb der Platonischen Ideenwelt keine be-

[1] S. Zeller, Ph. d. Gr. II[1], S. 700[3] u. 701[1].

sondere Stellung einnahm, ist an die Spitze der Schöpfung gerückt: diese hat „den Menschen unter moralischen Gesetzen“ [1] zu ihrem Endzweck. Vom Menschen aus gelangt die Kantische Spekulation, die ihn als Vernunftwesen durchaus in den Mittelpunkt stellt, zur Idee des Guten. Schon aus diesem Grunde muß dieser Begriff eine ganz andere Bedeutung erhalten als da, wo er nur als Begriff sich über andere Begriffe erhebt, wo die sittliche Welt von der natürlichen noch nicht streng geschieden ist. Unter Platos Ideen finden sich keine Personen und so nehmen merkwürdigerweise unter den unendlich vielen Idealen, die Plato hat, die beiden, welche Kants Metaphysik aufstellt, keine bevorzugte Stelle ein. Mensch und Gott sind als Ideen doch nur Begriffe, nicht sittlich handelnde Vernunftwesen. Der Mensch, den Kant allein eines Ideals der Schönheit fähig sein läßt, hatte auch in dieser Beziehung von Plato keine besondere Stelle unter den Ideen erhalten; dagegen berührt sich das höchste Ideal, welches Plato kennt, mit dem Kantischen Gottesbegriff.

Im Staate schildert Plato die Idee des Guten als *überreal*, weil sie allen Ideen Realität gibt, und als *vollkommen*, da sie selbst das Gute, d. i. höchste Vollkommenheit ist. Sie verhält sich demnach zu den Ideen ähnlich wie das intelligible Urwesen oder das höchste Gut zu der Welt oder dem „abgeleiteten“ Gut. Wie die Idee des Guten den Grund für das Sein der Ideen, so enthält der intelligible Welturheber den Grund zur *Verwirklichung* des höchsten Gutes, indem er den moralisch handelnden Wesen die entsprechende Glückseligkeit in unendlicher Zeit hinzufügen und sie ewig (oder unsterblich) sein läßt.

[1] Kr. d. Urt., Bd. 5, S. 462.

Fünftes Kapitel.

Vernunft und Moral.

Derſelbe Name dient Kant dazu, um das Vermögen, durch das wir zu ſynthetiſchen Sätzen a priori oder theoretiſchen Erkenntniſſen kommen, zu bezeichnen wie dasjenige, welches den Willen a priori beſtimmt, nämlich (reine) Vernunft. Als ſpekulatives Vermögen hat die Vernunft die Erſcheinungswelt, als praktiſches das höchſte Gut zu ihrem alleinigen Objekte. Aber es iſt „doch immer nur ein und dieſelbe Vernunft, die, es ſei in theoretiſcher oder praktiſcher Abſicht, nach Prinzipien a priori urteilt“[1] und „praktiſche Vernunft hat mit der ſpekulativen ſofern einerlei Erkenntnisvermögen zum Grunde, als beide reine Vernunft ſind“[2]. Vernehmlich klingt in dieſem Gebrauche von ‘Vernunft’ noch der alte Platoniſche νοῦς durch; denn auch dieſer bezeichnete ein Vermögen, das ſich in gleicher Weiſe auf das Gute wie auf irgend welche andere Begriffe, z. B. Zahl, Größe, Gleichheit u. a. beziehen ſollte; hat doch auf die Begriffe überhaupt oder das ſtets Gleichbleibende blickend der Demiurg[3], das iſt der göttliche νοῦς, die Welt geſchaffen.

Nun zeigt die Vernunft als ſpekulatives Vermögen bei Kant drei Grundformen, von denen nur die letzte, die Vernunft im engeren Sinn, mit dem Platoniſchen Begriffsvermögen verwandt iſt. Von den unteren Formen des Erkenntnisvermögens,

[1] Kr. d. pr. V., Bd. 5, S. 127. [2] Ebd. S. 94. [3] Tim. 28 A ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί.

der Sinnlichkeit und dem Verstand, fortschreitend gelangen wir zu der „obersten Erkenntniskraft", der Vernunft. Denn „alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen".[1] Die Vernunft hat demnach auch ihrer Würde nach die Stelle in der Kantischen Philosophie bewahrt, die ihr Plato in seinem System zugewiesen hatte. Für diesen war es der νοῦς gewesen, der vom Schöpfer der Welt gegeben diese zu dem schönsten Ganzen machte[2] und selbst der Seele von der Idee des Guten gleichsam zugeströmt[3], den Grund alles Guten in der Welt ausmacht. Und in analoger Weise enthält bei Kant die Vernunft den Grund der Ordnung und Schönheit des All, sowie des Guten, das in der Welt geschieht. Aber hier ist es vor allem die Beziehung zum Menschen, die auch in diesem Fall die kritische Philosophie geltend macht, wodurch das Bild, wenn man so sagen darf, erst perspektivisch wird. Nicht ein außerweltlicher Gott ist die Ursache von dem Schönen, Zweckmäßigen und Guten in der Welt, sondern der Mensch selbst, der das alles vorstellt. Und kein Demiurg hat mit dem νοῦς das Gute in die Welt- und Menschenseele gepflanzt; wir selbst als vernünftige Wesen sollen es erst in die Welt bringen und wirklich machen. Ist aber das Gute nur durch uns und unsere Vernunft realisierbar, so hat die Welt, die geschaffen ist, damit das Gute verwirklicht wird, den Menschen, als moralisches Wesen, zu ihrem Endzweck.[4] Die Welt selbst erscheint unter diesem Gesichtspunkt als zweckmäßiges Ganze und läßt daher auf ein intelligentes Urwesen, das selbst Oberhaupt im Reich der Zwecke ist, schließen; durch die praktische Vernunft wird ein

[1] Kr. d. r. V. S. 355. [2] Tim. 30 A. [3] Vgl. Staat VI 508 B u. C.
[4] Vgl. besonders Kr. d. Urt. § 86, Bd. 5, S. 455 ff.

solches Urwesen als notwendig existierend gesetzt. In völlig veränderter Beziehung und Bedeutung gegenüber der Platonischen Auffassung erscheinen doch, wie aus diesen Betrachtungen hervorgeht, in gleicher Würde wie bei Plato die Vernunft und das Gute nebeneinander als die höchsten Begriffe, denen sich sein metaphysisches Interesse zuwendet. Plato schenkt ihrem bloßen begrifflichen Dasein unbegrenzte Bewunderung, Kant führt den Menschen, der durch seine Vernunft der Grund aller Begriffe und des Guten ist, empor zum Gipfel der Weltschöpfung: er soll ihr ‚Endzweck' sein.

Gleichsam eine höhere Einheit, die Kant von der Platonischen Philosophie in sein eignes System übernimmt, faßt das Vermögen des Übersinnlichen, oder die Vernunft das Begriffs- und Tugendvermögen in sich zusammen. Wie verhält sich aber Begriff zur Tugend und andrerseits spekulative Vernunft zum Willen? Das sind die beiden Fragen, die wir gegeneinander abzuwiegen haben, wenn wir eine Vorstellung von der Platonischen und Kantischen Ethik in ihrem gegenseitigen Verhältnis gewinnen wollen. Ihnen muß eine Betrachtung dessen, was der νοῦς für die Begriffe bei Plato, und was die Vernunft im engeren Sinne für die spekulative Vernunft bei Kant bedeutet, vorangehen, da sich auf dieser Grundlage allein die ethischen Grundsätze der beiden Philosophen und ihre Begründung, so wie es unser Thema verlangt, beleuchten lassen. Für Plato ist der νοῦς das Begriffsvermögen κατ' ἐξοχήν, und da ihm jeder Begriff eine Vollkommenheit bedeutet, so hat Kant recht, wenn er sagt[1]: „Plato gab den Ursprung der Begriffe der Vollkommenheit an, aber nicht der notionum". Einen Verstand kennt Plato nicht, und noch weniger würde er ein Anschauungsvermögen, wenn er ein solches als Bedingung der sinnlichen Wahrnehmung angenommen

[1] Refl. Kants, hsg. v. Erdmann II 212.

hätte, als zur Vernunft gehörig angesehen haben. Doch darf nicht unerwähnt bleiben, daß sich ein Hinweis auf eine doppelte Art der Erkenntnis schon bei Plato findet. So wie Kant in der Kritik der reinen Vernunft den Unterschied der philosophischen und mathematischen Erkenntnis begründet[1], deren erstere die Vernunft in ihrem reinen Gebrauch zeigt, während sich die letztere lediglich auf Sinnlichkeit und Verstand gründet, so hatte Plato im Staat[2] ein ebensolches doppeltes νοητόν geschieden und das philosophische νόησις, das der Mathematiker (τῶν γεωμετρικῶν) dagegen διάνοια genannt, welches letztere eine Erkenntnis zwischen δόξα und νοῦς sei. Und das Verfahren selbst wird von beiden Philosophen übereinstimmend charakterisiert: hatte Plato den Mathematiker sich gesehener Begriffe (ὁρωμένοις εἴδεσι[3]) und bestimmter Bedingungssätze (ὑποθέσεσι[4]) bedienen lassen und betont, daß die Seele bei mathematischen Untersuchungen nicht auf den Anfang zurückgehe (οὐκ ἐπ᾽ ἀρχὴν πορευομένη[5], — ἰοῦσαν[6]), so führt Kant in ganz analoger Weise aus: Bei der mathematischen Erkenntnis hätten wir „gar keinen Begriff vor der Definition, durch welche der Begriff allererst gegeben“[7] werde; und von dem Begriff gehe man nicht auf dessen Voraussetzungen, sondern eile „sogleich zur Anschauung, in welcher man den Begriff in concreto“ betrachte.[8] Kant hebt dabei wie Plato den Gegensatz der philosophischen Erkenntnis hervor, die im Unterschied von der mathematischen nicht vom gegebenen Begriff zur Anschauung, sondern auf dessen Voraussetzungen gehe, also eine Erkenntnis nach Begriffen ist[9]. Sinnlichkeit und Verstand sind nach Kant

---

[1] Kr. d. r. V. S. 740 ff. [2] Staat VI 509 D ff. [3] 510 D. [4] 511 A. [5] 510 B. [6] 511 A. [7] Kr. d. r. V. S. 759. [8] Ebd. S. 743. [9] S. 741 „Die philosophische Erkenntnis ist die Vernunfterkenntnis aus Begriffen“, vgl. S. 745, 747, 752, 760, dazu Staat VI 510 B, 511 B, C: „αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδὲν προσχρώμενος, ἀλλ᾽ εἴδεσιν αὐτοῖς δι᾽ αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη“.

die beiden Erkenntnisvermögen der Vernunft, durch welche mathematische und alle anderen von den Erscheinungen geltenden Erkenntnisse möglich sind. Sie sind bei ihm streng von dem höheren Vernunftvermögen geschieden. Dagegen hat Plato für die διάνοια oder das auf das Sinnliche gehende Erkenntnisvermögen keinen besonderen Begriff ausgebildet; die mathematischen Sätze als solche, d. h. ohne Darstellung in der sinnlichen Wahrnehmung, gehören ebensogut in das Gebiet des νοῦς, wie sonstige durch reine νόησις oder Vernunfterkenntnis gewonnene Wahrheiten; es gibt ebensowohl einen Durchmesser oder eine Zahl an sich wie etwa ein Urbild der Gerechtigkeit. Kant mußte diese Anschauung durchaus irrig erscheinen; aber hören wir, wie er selbst darüber urteilt: „Es bewies mehr, wie alles Andere", sagt er[1], „Platons, eines versuchten Mathematikers philosophischen Geist, daß er über die große, den Verstand mit so viel herrlichen und unerwarteten Prinzipien in der Geometrie berührende reine Vernunft in eine solche Verwunderung versetzt werden konnte, die ihn bis zu dem schwärmerischen Gedanken fortriß, alle diese Kenntnisse nicht für neue Erwerbungen in unserm Erdenleben, sondern für bloße Wiederaufweckung weit früherer Ideen zu halten, die nichts Geringeres als Gemeinschaft mit dem göttlichen Verstand zum Grunde haben könnte.'[2] Mit Achtung und Verehrung spricht Kant auch hier, wie überall, wo er die Ideenlehre behandelt, von ihrem genialen Begründer. Was sein eignes Werk, das uns, wenn man von ihm aus auf das Platonische blickt, wie ein gigantischer Bau aus gewaltigen Blöcken errichtet gegenüber einer ersten Ansiedlung auf noch kaum bekanntem Land erscheinen muß, was dieses Werk

[1] Bd. X S. 583. [2] Kant rühmt öfters Plato als Mathematiker, vgl. z. B. auch Kr. d. Urt., Bd. 5, S. 375. Nebenbei bemerkt, findet sich das von Kant in der Kr. d. r. V. S. 15 u. S. 205 gebrauchte Beispiel 7 + 5 = 12 in Platos Theät. S. 195 E ff.

von Platonischen Anschauungen noch zu verwerten *vermochte*, das ist ihm auch eingefügt worden. In vielen, wie in der Begründung der beiden Erkenntnisarten, Sinnlichkeit und Verstand, bemerkt man nur die neue Epoche, die mit dem Alten völlig gebrochen hat; in anderem, wie in der Bestimmung der höchsten Erkenntnisart der reinen Vernunft, zeigen sich mit Plato verwandte, (ja gleiche) Züge.

Bedeutungsvoll ist die oben berührte Stelle im Platonischen Staat, an die ein wichtiger Abschnitt im Anfang der transzendentalen Dialektik erinnert. Im zweiten Kapitel der Einleitung charakterisiert hier Kant das Verfahren der Vernunft in ihrem logischen und realen Gebrauch in einer mit Plato in den Hauptpunkten übereinstimmenden Weise. Freilich die Skepsis Kants, die sich schon in der Überschrift „Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transzendentalen Scheins“ [1] deutlich genug ausspricht, gibt der Darstellung eine andere Färbung als die Zuversicht, mit der Plato von seinem neu entdeckten Verfahren reden kann. Muß man doch notwendig mit skeptischen Gefühlen von der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe an eine Wissenschaft herantreten, die eine Erkenntnis durch bloße Begriffe behauptet, und an ein Erkenntnisvermögen, durch das eine solche Wissenschaft möglich sein soll. Dagegen fühlt man Plato die Freude nach, mit der er den Gang aufspürt, den die Vernunft geht, wenn sie sich zur Erkenntnis des wahren Seins erhebt. In dem Zustand der νόησις, in dem sich die Seele bei dieser höchsten Erkenntnis befindet [2], verfahren wir, wie Plato ausführt, folgendermaßen: Die Bedingungen (ὑποθέσεις) betrachten wir nicht als Anfänge, sondern als wirklich nur bedingt Gegebenes (τῷ ὄντι ὑποθέσεις), wie Tritt- und Sprungbrett, damit wir, ohne uns der Wahr-

[1] Kr. d. r. V. S. 355. - Staat VI 511 D E.

nehmung, sondern allein der Begriffe zu bedienen, zu den letzten Begriffen, endlich bis zum Unbedingten fortschreiten.[1] Nach zwei Seiten hin grenzt Plato an der Stelle, der wir die zitierten Worte entnehmen, die Vernunfterkenntnis ab; dasselbe hat Kant in der Vernunftkritik getan, und hier zeigen sich gewaltige Differenzen. Dagegen wird die Vernunfterkenntnis selbst oder die Vernunft in ihrem reinen Gebrauche ganz ähnlich wie oben auch von Kant charakterisiert, worauf zunächst hinzuweisen ist: Isoliert man nach ihm die Vernunft, so unterscheidet man an ihr zweierlei: „Erstlich geht der Vernunftschluß nicht auf Anschauungen, . . . sondern auf Begriffe und Urteile“ . . . „welche sich zunächst an die Sinne und deren Anschauung wenden, um diesen ihren Gegenstand zu bestimmen.“ Dieser Erklärung entsprechend hatte Plato betont, daß wir bei der νόησις uns nicht des ‘αἰσθητόν’, sondern lediglich der ‘εἰδῶν’ bedienen (vgl. die vorh. S.). „Zweitens“, heißt es weiter, „sucht die Vernunft . . . die allgemeine Bedingung ihres Urteils“ und von dieser wieder die Bedingung, „solange es angeht und ist hiernach der eigentümliche Grundsatz der Vernunft . . . zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.“[2] Auch diese zweite und letzte Bestimmung ist ganz analog der von Plato gegebenen Erklärung, wonach die Vernunft von Begriff zu Begriff bis zum Unbedingten fortschreitet und erst bei diesem endet. Freilich fließt auch hier schon ein Unterschied von kardinaler Bedeutung ein: Die Seele

[1] Staat VI 511 B: τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο, οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰὼν ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ’ εἴδεσιν αὐτοῖς δι’ αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη. [2] Kr. d. r. V. S. 363, 364.

findet nach Plato bei dem beschriebenen Gang das Wissen der Begriffe in sich vor; sie gelangt von einem Begriff zum anderen und bis zu den letzten und höchsten Begriffen nicht so, wie man sich einen Besitz erwirbt und diesen durch immer neues Zugreifen vermehrt, sondern so, wie man einen schon erworbenen Besitz aus dunkler Kammer hervorholt und überschaut. Von einem Stern[1] aus hat einst die Seele die Begriffe des Weltalls kennen gelernt, und wenn sie im Leben Begriffe entdeckt, so hat sie ein solches Wissen nur durch Erinnerung an jenes einstige Schauen. Ganz anders ist die Auffassung Kants, die er bisweilen irrig auch Plato unterlegt. Nach ihm werden die Ideen, die Plato als ungeschaffene, selbständige Prinzipien *neben* die Seele stellt, durch Gott (als Dinge an sich) beziehungsweise Mensch (als Regulative) *erzeugt*. Wenn er in dem oft erwähnten Brief an Herz sagt: „Plato nahm ein geistiges ehemaliges Anschauen zum Urquell der reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze an“[2], so entspricht das mehr seinen eignen Ansichten als denjenigen Platos. Ist es doch die kritische Philosophie, die die Vernunft hinter die *Begriffe und Dinge* schiebt, als ein Vermögen, durch dessen Funktionen sie allererst möglich werden, das also tatsächlich als Urquell derselben anzusehen ist. Und Plato hatte umgekehrt den νοῦς aus den Begriffen hergeleitet: So wie ihm „das Auge die Fähigkeit, die es besitzt, aus der Sonne zugeteilt gleichsam zugeströmt bekommen hat“[3], so denkt er sich den νοῦς der Seele aus der Idee des Guten, der „Sonne der Begriffe“, zugekommen.[4] Das Begriffsvermögen ist fast nur dem Namen nach von dem Begriff verschieden, der jedenfalls das Primäre ist. Es bringt nicht Begriffe hervor, da diese als ‚seiend‘ ungeworden sind; dieselben bilden sich nur in ihm ab, wie die sinnlichen Gegenstände im Auge. Daher darf man bei Plato nicht von

[1] Vgl. Tim. 41 D ff. [2] Kants Briefwechsel X 1 S. 126. [3] Staat VI 508 B. [4] Daß so einzusetzen ist, ergibt 508 C ff.

einem „Urquell der reinen Verstandesbegriffe“ in Gott oder von „Urbildern im göttlichen Verstand“[1] und ähnlich in dem Sinne reden, als ob sie daraus entstanden wären, sondern muß die Begriffe als das ursprünglichste ansehen, von dem es keine Ableitung weiter gibt.

Das eigenartige der Kantischen Lehre besteht dem gegenüber eben darin, daß sie da einsetzt, wo die dogmatische Philosophie aufgehört hatte, nämlich bei dem Begriff, und ihre eigentliche Aufgabe darin sieht, diesen bis zu seinem Entstehungsort, der bloßen Vernunft, zurückzuverfolgen und dann nur von der Vernunft, diesem tief verborgenen Quell aller Begriffe, zu handeln. Wenn es aber jemand unternimmt, einem Flusse aufwärts nachzugehen, bis er an seinen Ursprung gelangt, so kann er nicht nur genau den Lauf bestimmen, sondern auch sagen, wo er sein Wasser her hat, während derjenige, der nur sein Wasser träumend betrachtet, entweder einen mystischen Ursprung oder gar keinen anzugeben weiß und über seinen Lauf leere Vermutungen anstellen wird, die der Wahrheit nicht entsprechen. Kant hat vielleicht dieses Bild bisweilen vorgeschwebt, wenn er sein eignes Werk mit dem einer dogmatischen Metaphysik wie der Platonischen verglich. Ausdrücke, die darauf führen können, sind wenigstens nicht selten, und es fehlt nicht an tatsächlichen Momenten, die das Bild nahe legen. Hier mag es nur dazu dienen, zu veranschaulichen, daß, wenn auch das von Plato entdeckte Vernunftverfahren als solches wirklich anerkannt wird, doch alles davon abhängt, wie man sich zu dem Verfahren selbst stellt. Weist man nach, daß das noch so oft wiederholte Betrachten des Wassers doch nicht zur Erkenntnis des Ursprungs führt, so ist diese Methode eben nichts nütze, und eigentlich überhaupt keine Methode, mag auch die Vernunft so und nicht anders

[1] Kants Refl. II 236.

verfahren. Nun hat Kant, der die Einrichtung der Vernunft bis ins Innerste erleuchtet und geschildert hat, bewiesen, daß es in ihr gar keinen Grundsatz oder Begriff gibt, der eine Erkenntnis des Unbedingten möglich macht. Daher ist klar, daß das Vernunftverfahren, wie es im Bilde gezeigt war, nicht zu dem Ziele führt, das ihm Plato gesetzt hatte, ja ein Scheinverfahren ist. Den Zustand der Seele bei ihm oder den Vorgang in ihr hatte Plato νόησις genannt und ihn gegen weniger bedeutungsvolle Vorgänge, nämlich διάνοια, πίστις, εἰκασία[1] abgegrenzt; die δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι[2] galt ihm als die höchste Fähigkeit, die die Seele besitzt. Kant zeigt dagegen, daß die Vernunft nie zur Erkenntnis der Ideen gelangt, und daß die Wissenschaft, die eine solche behauptet, die ‚Dialektik', eine ‚Logik des Scheins'[3] ist. Hier haben wir den Gegensatz des kritischen und dogmatischen Denkens in seiner vollen Schroffheit vor uns. Und doch liegt derselbe bei näherem Zusehen nicht so tief, daß nicht in den ethischen Anschauungen, die darauf weiterbauen, mannigfache Übereinstimmungen neben immer weitergehenden Differenzen bestehen können. Die Vernunft behält auch in der Ethik den Charakter, den sie in der Erkenntnislehre gehabt hat. Das gilt von Kant wie von Plato, wenn auch bei ersterem ihr Wesen mehr spezifiziert ist. Als spekulative Vernunft sahen wir sie Anschauungen in den Empfindungen, Begriffe in den Erscheinungen, Ideen in den Erfahrungen erzeugen: eine ungeheure Leistung, die Welt in Raum und Zeit zu ordnen, das Geordnete als Gegenstände zu erkennen, d. h. möglich zu machen, und der objektiven Welt Einheit zu geben, hatte Kant der menschlichen Vernunft zugesprochen. Entsprechend ist ihre Bedeutung auf dem Gebiet des Handelns: hier setzt sie als Objekt des Willens das höchste Gut, das sie befördern und

[1] Staat VI 511 E. — [2] Ebd. B. — [3] Kr. d. r. V. S. 86 u. ö.

in unendlicher Zeit soweit verwirklichen wird, daß Gott nur die ihrer Leistung entsprechende Glückseligkeit hinzufügen muß, womit dann der Zweck der Schöpfung erreicht ist.[1] Eine das Sein der Dinge ermöglichende Fähigkeit zeichnet demnach die spekulative wie die praktische Vernunft aus; erstere macht die Gegenstände der natürlichen, letztere die der sittlichen Welt möglich. Dem gegenüber kann man, um das Verwandte und das Abweichende der Platonischen Auffassung gleich scharf zu beleuchten, von dem νοῦς, wie er im Timäus und im Staat auftritt, sagen, daß er eine das Sein der Dinge (d. i. die Ideen), der natürlichen sowohl als der sittlichen, abbildendes Vermögen ist. So hatte Plato nur einen Weg zum Übersinnlichen gekannt: Das rein begriffliche Denken. In der Seele dachte er sich die Begriffe oder das wahre Sein abgebildet, und wenn sie sich ihnen zuwendete, so mußte sie in einen ähnlichen Zustand kommen, wie vor diesem Leben, da sie die Begriffe geschaut, d. i. da sie sich ihr wie Bilder eingeprägt haben. Kant verwirft den Weg, den Plato nach der Welt des Übersinnlichen gegangen war; aber nicht um den Weg dahin überhaupt abzuschneiden. Er sollte nur auf rein sittlicher Grundlage nach oben geführt werden, nicht auf einer solchen, in der Sinnliches und Sittliches noch vereinigt war. Denn das Übersinnliche (Transzendente) fließt Kant völlig mit dem Sittlichen in eins zusammen, während bei Plato die Begriffe sinnlicher Dinge genau ebenso wie die Tugendbegriffe der Ideenwelt angehören. Streng scheidet Kant zwischen der

[1] Vgl. bes. Kr. d. pr. V., Bd. 5, S. 128 f. Absch. IV u. V, Kr. d. Urt. ebd. S. 447 f. §§ 84—88; ich füge die Bemerkung hinzu, daß Kant nur darlegt, was die Vernunft leistet; daß diese Leistung eine so übergewaltige ist und in gar keinem Verhältnis zu den realen Lebensäußerungen und Willensakten steht, erscheint uns erst heute so.

erkennenden und der den Willen bestimmenden Vernunft. Erkennend kommen wir durch Begriffe allein überhaupt nicht weiter, und mit Anschauungen nicht über die Erscheinungswelt hinaus; dagegen ist das reine Wollen zeitlos und hat ein Objekt, das an keine Zeit gebunden, auf welches es sich notwendig bezieht, das höchste Gut. Hier ist ein neuer Weg gefunden, der ins Übersinnliche führt: es ist das praktische Vernunftbedürfnis, das uns sicher dahin leitet. So haben wir das eigentümliche Schauspiel vor uns, auf der einen Seite völlige Abkehr vom Platonismus, eine an Skepsis grenzende Entsagung der Erkenntnis des wahren Seins, und andererseits ein fast mystisches Interesse an einer übersinnlichen Welt, die gleich einer moralischen sein soll. „Durch einen Hang ihrer Natur", das gesteht Kant einer Vernunft, wie sie Plato darstellt, zu, „wird dieselbe getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinauszugehen, sich in einem reinen Gebrauche und vermittelst bloßer Ideen zu den äußersten Grenzen aller Erkenntnis hinauszuwagen"[1]; daß es ihr auf spekulativem Wege gelingen soll, über die Grenzen möglicher Erfahrungen hinauszugehen, läuft seiner Anschauung zuwider, dagegen ist sie praktisch sogar dazu genötigt, ein Übersinnliches zu setzen. Und da ist bezeichnend für die Kantische Auffassung gegenüber der Platonischen, daß er die praktische Vernunft das Dasein eines intelligiblen Urwesens, als Oberhaupt einer sittlichen Welt, eine intelligible Freiheit der vernünftigen Wesen und eine persönliche Unsterblichkeit fordern läßt. Alles in Beziehung zum Menschen, nicht zum einzelnen Individuum, sondern dem Menschen überhaupt, als dem durch Vernunft sittlich handelnden Wesen zu betrachten, bezeichnet einen Grundzug Kantischen Philosophierens. Das, was die Vernunft als bleibende Form in der natürlichen wie der sittlichen Welt

[1] Kr. d. r. V. S. 825.

erkennt, als Axiom, über das man nicht hinauskommt, als wahres Sein anzusehen, lehrt die Platonische Philosophie.

Es sind zwei völlig verschiedene Anschauungsweisen, die sich doch wieder in einem höheren Prinzip vereinigen: das Allgemeine, das sich in der Seele des Menschen abgebildet hat, und das rein Menschliche, das das Allgemeine durch Vernunft erzeugt, schließt sich notwendig in dem Allgemein-Menschlichen zur Einheit zusammen. Und wie bei Plato die Tugend als der höhere, die Idee des Guten als der höchste Begriff gegolten hatte, so muß in der kritischen Philosophie der praktische Vernunftgebrauch vor dem spekulativen den Vorzug haben[1], steht doch die sittliche Welt, das ist die gemeinsame Anschauung, dem Menschen näher, darum höher als die natürliche Welt. Ist aber die übersinnliche oder übernatürliche Welt gut und vernünftig zugleich (intelligibel), so wird nur eine Möglichkeit sein, an ihr teil zu haben, ihr anzugehören: nur die, daß man durch die Vernunft, die man besitzt, gut ist. „Der Unendliche bestimmt" nach Kant einem jeden „den Anteil am höchsten Gut"[2] und erteilt dem vernünftigen Wesen die seiner Gesinnung gemäße Glückseligkeit. So hatte der Demiurg im Timäus erkannt, daß die beseelte Welt ohne νοῦς nicht gut sein könne und läßt den Seelen von jener Sonne der Ideenwelt, der Idee des Guten, den νοῦς zukommen. Ein vernunftgemäßes Handeln allein gilt beiden Philosophen als Tugend. Wir brauchen nur an jene schöne Stelle im Phädon[3] zu erinnern, wo Sokrates sagt: „Schwerlich, mein bester Simmias, möchte der rechte Weg zur Tugend sein, Freude gegen Freude, Kummer gegen Kummer, Furcht gegen Furcht auszutauschen und Größeres gegen Kleineres wie Münzen; sondern vielmehr jenes

[1] Kr. d. pr. V., Bd. 5, S. 125 ff.: „Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen". [2] Kr. d. pr. V., Bd. 5, S. 129. [3] 69 A ff.

allein die rechte Münze, gegen die man alles dieses tauschen muß, die Vernünftigkeit (φρόνησις). Alles, was für diese und mit dieser verkauft und eingekauft ist, kann in Wahrheit Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit, überhaupt wahre Tugend mit Vernünftigkeit sein, mag nun Freude und Furcht u. ähnl. dabei sein oder nicht. Werden aber diese von der Einsicht abgesondert und gegeneinander umgetauscht, so ist eine solche Tugend doch nur ein Schattenbild und wahrhaft knechtisch . . . und das Wahre tatsächlich eine Reinigung (κάθαρσις) von allem derartigen."

Diese Worte geben einen Einblick in die Tiefe der Platonischen Moral, die in der mit φρόνησις verbundenen Tugend allein die echte und wahre erkennt. Mit ihr berührt sich unmittelbar die Sittenlehre Kants, die eine gleiche Reinheit durch eine ebensolche Begründung auf Vernunft erreicht. Auch hier wollen wir den Philosophen selbst reden lassen; denn nur so gewinnt man ein greifbares Bild von den *sittlichen Anschauungen* und kann danach die Bahnen, die ein jeder der beiden Denker in der *philosophischen Betrachtung* derselben geht, überschauen. „Neigung ist blind und knechtisch", sagt Kant[1] ähnlich wie oben Plato, „sie mag nun gutartig sein oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß nicht bloß den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen." Hatte Plato die Einsicht im Gegensatz zu Lust- und Unlustgefühlen[2] als die Tauschmünze für alles bezeichnet, um tugendhaft zu sein, so betont Kant in analogem Sinne, „reine Vernunft" müsse „*für sich allein* praktisch sein, d. i. ohne *Voraussetzung irgend eines Ge-*

[1] Kr. d. pr. V., Bd. 5, S. 124. [2] Im Phädrus 237 D ff. ist es die δόξα, die λόγῳ zum Guten führt, während die ἐπιθυμία ἀλόγως zu Vergnügungen zieht.

fühls, mithin ohne Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen ... durch die bloße Form der praktischen Regel den Willen bestimmen können“[1]; denn auch er ist der Überzeugung, daß „alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung“ haben[2] und hält die „Sittengesetze“ für ebenso „evident und notwendig“ als „andere Erkenntnisse der Vernunft“.[3] Vernunftursprung und Allgemeingültigkeit bezw. Notwendigkeit des Sittengesetzes folgen hier ebenso unmittelbar auseinander, wie bei Plato mit der Begründung der Tugend auf Wissen ihre Einheit bei allen Menschen gesetzt ist.[4]

Auf der Höhe reiner Sittlichkeit wandeln die beiden Philosophen zusammen: Nur durch Vernunft soll der Mensch bei seinem Handeln geleitet sein; jede Einmischung eines Gefühles, einer Neigung nimmt der Tugend, die so allgemein wie der Begriff und so rein wie das Vermögen, auf das sie sich gründet, sein soll, ihre lichte Klarheit. Aber eine solche Tugend ist im wirklichen Leben selten: Wo tut der Mensch das Gute nur um des Begriffes willen, den er von der Tugend hat, nur um des sittlichen Gesetzes willen, das ihm die Vernunft vorschreibt? Man merkt es in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, wie schwer es Kant wird, ein wirklich treffendes Beispiel für eine moralische Handlung in seinem Sinne zu geben; die erdachten Fälle sind nicht anders als gekünstelt zu nennen.[5] Plato, der das Gute noch nicht bei seiner Wurzel, dem Vernunftvermögen, gefaßt hatte und es noch vielfach mit anderen Begriffen, wie schön, angenehm, nützlich u. ähnl. zusammenwirft, war um Beispiele wahrer Tugend nicht verlegen gewesen. In ihrer Begründung würden sie, da die begriffliche Schärfe

[1] Kr. d. pr. V., Bd. 5, S. 25. [2] Grdl. z. Met. d. Sitt., Bd. 4, S. 258. [3] Heinze, Vorl. Kants üb. Met., S. 537. [4] Vgl. Minos 314 ff., Theät. 172 A f. u. a. St. [5] Vgl. das Beispiel: Bd. 4, S. 245,6.

fehlt, vor der Kantischen Strenge nicht bestehen können; ihrem Gehalte nach sind sie, an Kants praktischen Grundsätzen gemessen, gewiß moralisch. Der Sokrates im Krito könnte, meine ich, ein Musterbeispiel für die kritische Ethik abgeben. Er, der „die Tugend und die Gerechtigkeit, die Ordnungen und Gesetze als das den Menschen Würdigste“[1] gepriesen hatte und es nun durch die Tat zu beweisen gedenkt, erfüllt im wahren Sinn den kategorischen Imperativ, der das, was man als Gesetz für alle wünscht, zur Maxime zu machen heißt.

Wenn aber auch, wie wir gesehen haben, in den sittlichen Anschauungen mannigfache Berührungspunkte zwischen Kant und Plato bestehen, so kann man doch vom Standpunkt des Ersteren nicht urteilen, wie er selbst tut: „In der Moralphilosophie sind wir nicht weiter gekommen als die Alten“[2]. Kant hatte sich auch selbst früher anders geäußert. In der Kritik der praktischen Vernunft[3] tadelt er offen an den „Alten“, daß sie ihre moralische Untersuchung gänzlich auf die Bestimmung des Begriffs „vom höchsten Gut“ setzten, und dieses statt des praktischen Gesetzes zum Bestimmungsgrund des moralischen Handelns machten. Und das trifft in der Tat den Punkt, wo eine völlig neue Auffassung, die einen ungeheuren Fortschritt in der Moralphilosophie bedeutet, einsetzt. Eigentümlich ist dabei, daß Kant, wie Plato, sich bei seinen ethischen Untersuchungen an das gemeine sittliche Bewußtsein wendet, von ihm eine Bestimmung dessen, was gut ist, verlangt und hierbei schon zu dem grundlegenden Gegensatz kommt, der eine über Plato und die ganze vorangegangene Moralphilosophie weit hinausgehende Lehre begründete. „Was ist Tugend?“ so wendet sich Sokrates an Meno, da er wissen möchte, was sich der gemeine Mann unter ‚sittlich gut‘ denkt; und ganz ähnlich

[1] Kriton 53 C. [2] Bd. 8 S. 33; vgl. Heinze, Vorl. Kants, S. 567. Bd. 5 S. 6[illegible].

läßt Kant in dem ersten Abschnitt der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten lediglich von der „gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis" bestimmen, was gut ist. Die Antworten, die die Platonische und die Kantische Philosophie auf diese Vorfrage geben, sind so verschieden, als sie nur sein können. Dem Wissen setzt Kant das Wollen des Guten als das, was ohne Einschränkung für gut gelten könne, entgegen. In der Vernunft wurzelt beiden Philosophen die Tugend; aber die Vernunft ist bei Kant nicht mehr ein Vermögen der Seele, die Begriffe abzubilden, zu schauen, sondern eine Fähigkeit, auf den Willen des Menschen zu wirken und ihn gut zu machen. Als vernünftiges Wesen bestimmt so der Mensch selbst seinen Willen. Aber hier ist ein Begriff, der der Platonischen Philosophie noch völlig fremd ist; und so wie der ‚Wille' ist eine ganze Reihe von Ausdrücken in der kritischen Ethik gebraucht, für die man etwas Entsprechendes bei Plato nicht findet. Wir haben hier nur die Hauptrichtungen der neuen Auffassung gegenüber der Platonischen in der Sittenlehre zu bezeichnen. Haben wir oben als die höhere Einheit, in der sich die Anschauungen beider Philosophen für uns vereinigen, das Allgemein-Menschliche, sofern wir es erkennen, gesetzt, so lassen sich die wichtigsten Gegensätze von hier aus überschauen, wenn man hinzunimmt, daß Kant von dem Allgemeinen den Begriff, der Plato als letztes Axiom, als wirkliche Wahrheit gegolten hatte, den Schwerpunkt in den Menschen verlegt, dessen Vernunft durch die Art, wie sie sich auf Dinge überhaupt bezieht, das Allgemeine erst möglich machen soll. An die Stelle des Begriffes tritt, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, das Gesetz und zwar ein solches, das der Mensch selbst kraft seiner Vernunft gibt. Das führt uns zu dem ersten kardinalen Gegensatz der Platonischen und Kantischen Sittenlehre, auf den in Kürze einzugehen ist:

„Nicht bloß das, was reizt", so lesen wir schon in der Kritik der reinen Vernunft[1], „bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; die Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrenswert, d. i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft; diese gibt daher auch Gesetze." Damit ist das Wesen der praktischen Vernunft in ihrer Bedeutung für die kritische Philosophie festgelegt; die wenigen Worte genügen, um den Unterschied dieser neuen Auffassung von derjenigen Platos deutlich zu machen. Auch Plato hatte die Vernunft gleichsam als Schiedsrichterin über das, was gut und schädlich ist, angesehen; wenn die Seele für sich allein nachdenkt, so findet sie das Gute. Aber hier, sehen wir, kommt ein ganz neues Moment hinzu. Die Vernunft stellt nicht nur das Gute vor, sondern ist selbst letzte Ursache des Guten. Plato hatte als die αἰτία des Guten in der Welt den Demiurg angeführt, und dieser hatte das Gute von der Idee, die also letzte Ursache ist. Tue ich etwas Gutes, so ist demnach der Grund davon der Begriff, der sich vor diesem Leben in meiner Seele abgebildet hat, den ich einst als Sonne einer reinen Begriffswelt geschaut habe. Ganz anders lehrt Kant: Eine gute Handlung gründet sich zunächst auf den Willen, der sich mit den moralischen Triebfedern verbindet, und geht man weiter zurück, auf die reine Vernunft, die den Willen, der an sich frei ist, durch ihr Gesetz bestimmt. So ist von dem Guten, das in der Welt geschieht, der Mensch selbst vermöge seiner Vernunft letzter und einziger Urheber[2], nicht der Be-

[1] Kr. d. r. V. S. 830. [2] In den Vorlesungen aus der 2. Hälfte der 70er Jahre wird „in Ansehung des Guten" noch Gott als Urheber

griff des Guten, der sich in Welt- und Menschenseele abgebildet hat.

Steht so die Autonomie des Willens bei Kant der Idee Platos als oberstes Prinzip der Sittlichkeit gegenüber, so schließt sich daran ein weiterer Gegensatz. Wenn ich selbst die Tugend durch ein Gesetz der reinen Vernunft in der sinnlichen Welt, der ich selbst angehöre, hervorbringe und nicht der Begriff der Tugend diese schon selbst ist, so erscheint meine Tugend als Willenstat, während sie im Sinne Platos nur ein Bewußtsein von etwas ist, das ich besitze. Durch einen Kampf[1] mit den Neigungen und allem, was durch das untere Begehrungsvermögen bestimmt ist, entsteht die Tugend, die eine Herrschaft über die sinnlichen Triebfedern bedeutet. Plato spricht auch von einer Herrschaft über Lust und Unlust, Furcht und Leidenschaften, durch welche das Leben ein gerechtes wird, aber es siegt dabei nur der λόγος[2]; man braucht das Gute nur zu erkennen, so ist es durchaus notwendige Folge, daß man es „erjagt und zu erfassen und für sich zu besitzen strebt".[3] Und das Gute ist schon vor der Geburt uns zu teil geworden; wir sind nur durch die Gemeinschaft mit dem Körper, in den die Seele gepflanzt ist, befleckt worden[4]; von den Flecken des Bösen gilt es, sich zu reinigen, und so dem ursprünglichen Zustand der Reinheit wieder näher zu kommen.[5] Das führt nach Plato

genannt (das Geschöpf sei es nur durch Einschränkung, s. Heinze S. 542; also noch ähnlich wie Plato im Staat 379 C.

[1] Vgl. Bd. 7, S. 649 50: „Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt . . . tätig im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen" u. ähnl. St. [2] Tim. 42 B D. [3] Phil. 20 D. [4] Staat VIII 611 C; das ist die spätere Lehre des Philosophen; im Phädrus läßt Plato die Denkkraft der Seele schon im Vorleben mit 'Mut' und 'Begierde' verbunden sein; vgl. dazu Rohde, Psyche II S. 564 ff. [5] Vgl. bes. Phäd. 65 A ff.

allein die Erkenntnis aus; schon im Gorgias[1] ist ihm ὁ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος. Dagegen ist in gewissem Sinne umgekehrt nach Kants Anschauung die Seele in ihrer Wurzel böse und soll zum Guten *fortschreiten*. Im Ringen mit den widerstrebenden Trieben der Sinnlichkeit werden wir, so denkt er, in unendlicher Zeit das Gute *erreichen*, während des Lebens können wir uns ihm nur nähern. Das Ideal der Tugend liegt also nicht wie bei Plato *hinter uns* in einer Zeit, da die Seele noch frei vom Körper das Gute geschaut hat; es ist nicht ein Abbild von ihm in uns, das nur der Reinigung bedarf; vielmehr soll es als *letztes Ziel* unseres Handelns *vor uns* liegen und erst dann wirklich sein, wenn wir bei ihm angelangt sind. Das Gute ist uns nicht gegeben, wir sollen es selbst machen; und weil wir es sollen, so können wir es und müssen es erreichen. Darin besteht die objektive Realität der Idee des Guten, daß es in einer unendlichen Zeit wirklich wird. Ein lebendiges Bild entrollt sich so vor unsern Augen, wenn wir in die praktische Philosophie Kants eindringen. In der Beziehung auf das handelnde Subjekt betrachtet wird aus dem transzendenten Begriff einer Idee des Guten ein sittlicher Imperativ, der in seinem Gebrauche bestimmt, nachdem sein Wesen eingesehen und analysiert ist, nur *eine Seite* der neuen Betrachtungsweise spiegelt und selbst von einer Fülle neuer Gedanken und Ausdrücke umgeben ist. Wir dürfen hierauf nicht weiter eingehen, da es nur unsere Aufgabe sein kann, die Hauptpunkte zu fassen, wo eine Gegenüberstellung der Kantischen und Platonischen Anschauung möglich ist, nicht etwa das zur Darstellung zu bringen, was Kant neu hinzugefügt hat. Von dem Allgemein-Menschlichen oder der Vernunft ausgehend sahen wir, wie der Schwerpunkt gleichsam immer tiefer in den Menschen ver-

[1] 460 B.

legt schien, daß sich das Verhältnis Kants zur Platonischen Sittenlehre, je weiter wir in die philosophische Begründung eindrangen, verschob und verschieben mußte. Nun sind wir an dem Punkt angelangt, wo jene Einheit zerreißt, wo sich von dem Allgemeinen das Menschliche loslöst, und die Vernunft, welche den Ausdruck für die Zugehörigkeit beider Elemente zu etwas Höherem von übersinnlicher, d. i. rein geistiger Natur bildet, nur noch ein lockeres Band um die so grundverschiedenen Anschauungen schlingt. Der einzelne Mensch, der in der Ausübung der Tugend auf individuelle Begierden, Wünsche, Neigungen verzichtet und nur nach dem sittlichen Gesetz handelt, verschwindet damit für Plato auch völlig hinter der Idee der Gerechtigkeit, um derentwillen er selbst und mit ihm der ganze Staat da ist.[1] Ganz anders denkt Kant hierüber: der Mensch, welcher so handelt, wie es auch Plato verlangt hatte, tut es um seiner selbst willen; als Person hat der Mensch einen unvergleichlichen Wert, d. i. Würde. Und er, der das sittliche Gesetz selbst vorschreibt und so den Grund seiner Würde enthält, ist der Endzweck seines Handelns und sofern dasselbe gut ist, der Endzweck der Schöpfung überhaupt. Man muß wohl unterscheiden zwischen der Stellung, die Kant dem Menschen innerhalb der Schöpfung anweist, und dem, was er von dem Menschen verlangt. Wohl steht er allen Geschöpfen voran und gibt selbst das höchste Gesetz, das es überhaupt geben kann, das intelligible Weltgesetz[2]; aber die Achtung vor dem Gesetz, vor der eigenen Person, die es vorschreibt, vor der Würde der Menschheit, die das Gute verwirklichen, die Welt dem höchsten Gut zuführen soll, alles dieses macht den Menschen nicht glückselig. Denn jede sittliche Handlung bedeutet einen Kampf und

[1] Über das Zurücktreten der Persönlichkeit und die Unterdrückung der individuellen Entfaltung im Platon. Staat vgl. Zeller II 1[4] 920 ff. - Vgl. Paulsen, Kant S. 305.

mühsam errungenen Sieg der intelligiblen Natur des Menschen mit der sinnlichen. Und so kommt es nicht darauf an, daß der Mensch, um einen unvergleichlichen Wert zu haben, glücklich sei: „die Moral ist", wie Kant sich ausdrückt, „nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen".[1] Wir erinnern uns dabei an den Anfang des 4. Buchs von Platos πολιτεία. „Wie wirst du dich nun verteidigen", meint da Adeimantos zu Sokrates, „wenn einer sagt, daß du diese Männer durchaus nicht glückselig machst und zwar durch sie selbst, in deren Händen doch tatsächlich der Staat ist, die aber nichts Gutes vom Staat genießen?" Darin stimmt Kant mit Plato ganz und gar überein, daß wir durch uns selbst, die wir doch das Gesetz geben, nicht glücklich werden. Es ist unsere eigene Schuld gleichsam, wenn wir dem Zwang, den uns das Sittengesetz auferlegt, folgen und auf diese Weise nicht glückselig werden; denn wir sind frei und könnten ebensogut den Neigungen folgen und die Wünsche, die wir aus Eigenliebe haben, erfüllen. Was entgegnet aber Sokrates dem Adeimantos? Die Antwort ist so charakteristisch, daß wir an ihr erst deutlich erkennen, wie gewaltig die Kluft ist zwischen Kants moralphilosophischen Ansichten und den hier ausgesprochenen. Auf zweierlei wird hingewiesen: Einmal wäre es nach Sokrates' Meinung gar nicht zu verwundern, wenn auch die, welche sich in den Dienst einer gerechten Staatsordnung stellen, sehr glückselig sind. Und das ist tatsächlich Platos Ansicht, wie er es auch im Charmides[2] ausspricht. Ferner solle man nur zusehen, indem man den Einzelnen das Geziemende verleihe, das Ganze schön zu machen. So sei es bei einer Bildsäule, bei der die schönsten Teile keineswegs die schönsten, sondern die zum Ganzen passen-

[1] Kr. d. pr. V., Bd 5, S. 136. [2] S. 175.

den Farben haben dürften, und so sei es im Staate, in dem nicht die Wächter besonders, sondern das Ganze glückselig sein solle. In beiden Fällen weicht Kant von Plato ab. Der Mensch ist ein Doppelwesen, das zur Sinnenwelt sowohl als zur intelligiblen Welt gehört; daher wird sein Wille nicht allein durch das moralische Gesetz bestimmt, sondern ist stets in Gefahr, sich an sinnliche Triebfedern zu hängen und so dem Bösen zum Sieg zu verhelfen. Da nun diese niederen Triebfedern ebensogut wie die moralischen zur ursprünglichen Anlage des Menschen gehören, so muß eine Unterdrückung derselben notwendig Unlustgefühle und nicht Glückseligkeit bewirken. Daraus folgt, daß der tugendhaft handelnde Mensch nicht, wie Plato meinte, glückselig ist. Kant bedarf hier eines Gottes, der die Glückseligkeit zu dem sittlichen Handeln verleiht. Es gründet sich darauf sein Postulat vom Dasein Gottes. Hatte ferner Plato den einzelnen geziemend handeln lassen, damit das Ganze schön sei, so wäre man geneigt, hiermit verwandte Züge bei Kant zu finden. Analog ist ohne Frage die Fassung des Kantischen Sittengesetzes, wonach im Hinblick auf die sittliche Gemeinschaft, in der wir durch das Vermögen der Freiheit stehen, der Wille zum Handeln bestimmt werden soll. Unsere Maxime soll nach Kant so sein, daß sie als sittliches Gesetz gelten könnte. In dieser Beziehung vom einzelnen auf die sittliche Gemeinschaft liegt etwas, das uns an die Platonische Auffassung erinnert: jeder im Staat müsse das Seinige tun (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) und zwar etwas, das den Staat zu einem gerechten mache. Während aber der Staat für Plato nur ein Begriff ist, der um der Gerechtigkeit willen existiert, die er, wie jene schöne Bildsäule ihre Idee, in sich selbst ausdrücken soll, läßt Kant den Menschen um seiner selbst, die Menschheit um jedes einzelnen willen das Gute tun. Damit der einzelne über das Böse siegt, soll sich die Menschheit nach

Tugendgesetzen vereinigen. Als Oberhaupt eines solchen Tugendstaates oder „ethischen Gemeinwesens", das im Gegensatz zu der kleinen engbegrenzten πολιτεία des Plato die ganze Menschheit umfassen soll, denkt sich Kant ein intelligibles Urwesen, einen Schöpfer, der sich das höchste Gut als Zweck gesetzt hat und es durch die Menschheit erreichen soll.

So erheben sich auf der Grundlage gemeinsamer Gesichtspunkte zwei verschiedene Betrachtungsweisen: Nur durch bewußte Grundsätze oder durch Vernunft gelangen wir zur Tugend; das war das Thema der Anschauung, in welcher beide Philosophen zusammentrafen. Aber das sittliche Weltbild wird ein anderes, wenn die Vernunft in den Menschen verlegt wird und die Bedeutung erhält, die Tugend durch sich selbst hervorzubringen. Hier tritt dem Vernunftwissen, das die Dinge überhaupt, sofern sie Vollkommenheiten ausdrücken, als moralische Begriffe setzt und diejenigen der sittlichen Welt (Tugenden) nur dem Grade nach als die höchsten ansieht, ein Vernunft*glauben* gegenüber, der nur die Realität von praktischen Vernunftbegriffen fordert, d. i. solchen, die das sittliche Vernunftbedürfnis des Menschen für diesen selbst und das Ziel, nach dem er strebt, als notwendig erachtet. Die höchsten moralischen Begriffe sind danach für Kant Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Wir müssen auf die Bedingungen dieser Begriffe zurückgehen und untersuchen, wie sie sich zum Menschen, zum Staat, zum höchsten Gut verhalten, um auf diesem Wege nochmals zwei *ähnliche*, durchaus nicht *kongruente* Bilder zu erhalten. Der eigentlichen Tugendlehre durften wir nicht weiter nachgehen, da wir bald den Faden zwischen Kant und der Platonischen Philosophie reißen sahen.

Schlußkapitel.

Die genetische und die paradigmatische Betrachtungsweise.

Im Laufe der vorangegangenen Untersuchungen hob sich bald mehr oder weniger ein eigentümliches Verhältnis Kantischer und Platonischer Anschauungsweise hervor, das man nicht gegensätzlich nennen kann, weil es innere Beziehung, nicht übereinstimmend, weil es durchweg Verschiedenheit zeigt. Um nicht zu wiederholen, erinnere ich beispielsweise nur an das im dritten Kapitel über Idee und Wahrnehmung beziehungsweise Kategorie und Erfahrung Ausgeführte: Es fand sich da bei größter Divergenz des Standpunktes doch eine Beziehung zwischen der Platonischen μέθεξις und dem, was die Kategorie für die Erscheinung bedeuten sollte. Das Wesentliche dabei ist, daß Kant gleichsam durch eine Erzeugung der reinen Vernunft in den Wahrnehmungen zu einer objektiven Welt kommt, während Plato dieselbe als ein Abbild einer idealen Welt angesehen hatte. Da die ideale Welt von Plato für rein geistig und inhaltlich nur für so verschieden von der wirklichen Welt gehalten war, wie ein Begriff von dem Ding verschieden ist, das er bezeichnet, so ergaben sich notwendig Berührungspunkte mit dem idealen Faktor, aus dem Kant die Welt hervorgehen ließ. Da andererseits die Erfahrungsobjekte nach Kant für Vorstellungen, nicht für Nachbilder der Dinge an sich erklärt wurden, so führte das

zu weitgehendsten Differenzen der Kantischen gegenüber der Platonischen Auffassung.

In eigenartiger Weise erscheint in Kants praktischer Philosophie, die wir hier im weitesten Sinne nehmen, die „kopieliche" oder, wie man Platonischer sagt, die paradigmatische Betrachtungsweise mit der genetischen verbunden. Ehe wir darauf näher eingehen, wollen wir uns Kants eigenes Urteil in dieser Frage vergegenwärtigen: „Wenn man", sagt er an der bekannten Stelle in der Kr. d. r. V.[1], „das Übertriebene des Ausdrucks absondert, so ist der Geistesschwung des Philosophen, von der kopielichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen hinaufzusteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient, in Ansehung desjenigen aber, was die Prinzipien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der Religion betrifft, wo die Ideen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst möglich machen ... ein ganz eigentümliches Verdienst ..." In der Kritik der Urteilskraft gibt Kant selbst ein glänzendes Beispiel der Nachfolge, und in seiner Lehre vom Sittlichen liegt eine höchste Anerkennung der Platonischen Anschauung enthalten. Aber Kant folgt dem Griechen nach, ohne ihn nachzuahmen, er erkennt ihn an, ohne sich ihm anzuschließen. Jeder auch noch so verwandte Gedanke wird, wenn ihn Kant erfaßt, umgebildet, d. h. in den neuen 'kritischen' Zusammenhang gestellt, in welchem als eine charakteristische Seite besonders der genetische Gesichtspunkt anzusehen ist.[2] Allgemein ausgedrückt ergibt sich in dieser Richtung folgendes Verhältnis: Hatte Plato in den Begriff das Sein gesetzt und so als Ursein den Einzeldingen der sinnlichen Welt gegenübergestellt, so

[1] Kr. d. r. V. S. 375. [2] Vgl. dazu die Darstellung von Kuno Fischer, Kant I S. 5—7, 403 ff.; ferner II S. 209 ff. Fortschritt der Menschheit, 236 ff. Freiheitsgeschichte der Menschheit, 531—533; 567 ff.

läßt Kant gewissermaßen den Begriff zu einem ihm an Vollkommenheit immer näher kommenden Sein fortschreiten. Er bedarf hierzu freilich vor allem des Begriffs der zwecktätigen Kräfte und eines zwecksetzenden Vermögens, das nur die Vernunft sein kann; beides kennt Plato noch nicht. Ihm bedeuten die Ideen nicht Begriffe der Dinge, in denen der Grund ihres Daseins liegt, sondern lediglich Begriffe, denen die Dinge nachgebildet sind; auch sind die Platonischen Ideen nicht durch das zwecksetzende Vermögen hervorgebracht und in den Dingen wirksam, sondern ungeworden und ohne Wirkung auf die Erscheinungen. In gewisser Weise kehrt sich bei Kant das Verhältnis um: Hier strebt die Idee gleichsam danach, sich in dem sinnlichen Stoff zu verwirklichen, während Plato das Sinnending zu der Idee als dem wirklichen Sein emporstreben läßt.[1] Andererseits bringt die genetische Auffassung zu der paradigmatischen ganz neue Gesichtspunkte hinzu, indem sie ein schöpferisches Vernunftvermögen nachweist, das die Paradigmata selbst hervorbringt. So haben wir für die organischen Körper vernunftgemäß wirkende Kräfte anzunehmen, die nach einer den Teilen vorangehenden Idee wirksam sind; der Grund davon liegt aber in unserer Vernunft. Und so setzt sich das Genie vermöge der Vernunft Zwecke als Musterbilder und läßt danach das, was wir schöne Kunst nennen, entstehen.

Plato hat die Fruchtbarkeit seiner Betrachtungsweise für die Ästhetik nicht erkannt; nur darin zeigt Kant auf diesem Gebiet eine Beziehung zu ihm, daß er das ästhetische Problem von dem ethischen noch ebensowenig sondert, wie Plato die Begriffe ἀγαθόν und καλόν scharf zu trennen vermocht hatte. Das ἀγαθόν steht freilich bei Plato überall voran und eigentlich

[1] Die Erscheinung βούλεται, δρέπεται, προθυμεῖται zu sein, wie οἷόν die Idee ist, Phäd. 74 D ff.

im Mittelpunkt seiner Gedanken; es nimmt so eine ähnliche Stelle in seinem System ein, wie in der Kantischen Philosophie der Begriff der Freiheit. Man darf wohl sagen, daß mit demselben Rechte, wie Kant diesen Begriff „den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft“[1] nennen kann, die Idee des Guten mit Plato die Sonne heißen darf, die nicht nur den Tugenden, sondern der ganzen Ideenwelt Licht und Wahrheit gibt. Auf Freiheit gründet sich aber die Möglichkeit einer Verwirklichung des höchsten Gutes. Und dieses letztere wird für Kant ein Endziel, das der Mensch sich für sein Handeln setzt, das dem intelligiblen Urwesen, welchem „die Zeit nichts ist“, immanent sein soll; während es bei Plato ein Muster von ewigem Sein bedeutet, das die Götter immer schauen und der Mensch wieder zu schauen erstreben muß.

In dem Verhältnis zur Idee des Guten zeigt sich am deutlichsten, in welch eigenartiger Weise sich die paradigmatische Betrachtung in der genetischen widerspiegelt; ihr müssen wir uns daher auch in diesem letzten Abschnitt zuwenden.

Gehen wir davon aus, daß die Vernunft als letzten Zweck die Verwirklichung des Guten setzt, wie es in der kritischen Philosophie geschieht, so sind drei Fälle zu scheiden:

Wir können einmal annehmen, die Vernunft hat diesen ihren Zweck erreicht, so kommen wir zu dem Begriff des intelligiblen Urwesens. Zweitens setzen wir ein Wesen, dessen Wille dem Gesetze seiner Vernunft nicht adäquat ist, so ist das der Mensch. Endlich betrachten wir den Begriff des Guten auf dem Wege zu seiner Verwirklichung, so haben wir die Menschheit selbst vor uns. Es ist von vornherein einleuchtend, daß das Gute in Beziehung zu Gott, wie es der erste Fall zeigt,

[1] Kr. d. pr. V., Bd. 5, S. 4.

der Platoniſchen Idee am nächſten kommt. Kant hat hier als Grenzbegriff in eins *geſetzt*, was Plato als eins *gilt*, nämlich Begriff und Gegenſtand desſelben. Während aber nach Platoniſcher Auffaſſung der Begriff des Guten in Welt und Weltſchöpfer ſich *abbildet*[1], tritt die Perſon des Schöpfers nach Kant hinter den Begriff des Guten und *erzeugt* das abgeleitete Gut[2] oder die Welt. Es kommt uns hier nur auf den Gegenſatz des *Abbildens* und des *Hervorbringens* an, da auf denjenigen der begrifflichen und ſubjektiviſtiſchen Betrachtungsweiſe im vorigen Kapitel eingegangen iſt. Kant hatte den Gedanken einer Anſchauung durch Begriffe für das menſchliche Erkenntnisvermögen ablehnen müſſen, dagegen hat er, in Einſchränkung auf den praktiſchen Gebrauch, es für erlaubt gehalten, einen „Verſtand, der nicht denkt, ſondern anſchaut“[3], anzunehmen und ſpricht ſchon in der Diſſertation von 1770 von einem intuitus purus intellectualis et legibus sensuum exemtus, qualis est divinus[4], den *Plato Idee nenne*. Die Hypotheſe beruht demnach direkt auf Platoniſcher Lehre[5], iſt aber durch den genetiſchen Standpunkt, unter dem ſie Kant ergreift, anders gefärbt worden. In Gott hat ſich nicht das Gute abgebildet, wie Plato lehrte, ſondern Gott iſt im „Beſitz des Guten“[6] nur in dem Sinne, als er in ſeiner Unendlichkeit *den Zweck* ſeiner Schöpfung (d. i. „das höchſte Gut“[7]) ſchon verwirklicht ſieht.

Wenn aber Gott das Gute beſitzt, da er das Gute ſchaut, was für Plato *Abbilden* der Idee des Guten in der Seele,

[1] Daß die Idee des Guten bei Plato nicht mit der Gottheit zuſammenfällt, wie meiſt angenommen wird, hat Boreas Das weltbildende Prinzip in der Plat. Philoſ., Diſſ. Lpz. 1899 S. 53 ff. nachgewieſen. [2] Schon in den Vorl. aus der 2. Hälfte der 70er Jahre nennt Kant Gott das summum bonum originarium, die Welt das summum bonum derivativum, Heinze S. 540. [3] Kr. d. pr. V., Bd. 5, S. 153. [4] Bd. 2 S. 419 vgl. ebd. S. 396*. [5] Vgl. Staat VI 507 f., Phädr. 247 C, Tim. 28 A, 29 A u. a. [6] Kr. d. pr. V., Bd. 5, S. 129*. [7] a. a. O. S. 136.

für Kant Hervorbringen durch den göttlichen Verstand und Willen bedeutet, so ist dem Menschen, als sinnlichem Wesen, dieser selige Zustand versagt. Der Körper mit seinen Bedürfnissen, Krankheiten u. a. hindert ihn, wie Plato meint, an dem reinen Erkennen, dessen höchste Aufgabe (μέγιστον μάθημα) das Schauen des Guten ist. Und ganz analog sieht Kant in den „Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen“ [1], die uns affizieren, den Grund, daß unser Wille kein „heiliger“ ist, und darin, daß wir sinnlich, nicht begrifflich anschauen, die Ursache, daß wir nicht die Dinge an sich, vor allem das Gute in seiner Wesenheit, hervorbringen. Das führt uns zu der zweiten Frage: Wie verhält sich der Mensch zum Guten? Unter dem genetischen Gesichtspunkt betrachtet kann das Gute für den Menschen nur ein Ziel sein, zu dem er fortschreitet. Ein Wachsen im Guten setzt aber voraus, daß uranfänglich der Mensch nicht gut, sondern böse ist. Kant redet so von einem „Radikalen-Bösen“ und unterscheidet es vom „Absolut-Bösen“, zu dem der Mensch wohl gelangen könnte, welches ihm aber nicht ursprünglich innewohnt. Daher ist der Mensch „in seiner Wurzel“ böse, hat aber mit dem Hang zum Bösen auch die Anlage zum Guten. Diese Anlage soll entwickelt und das Gute zur Herrschaft über das Böse gebracht werden. Wie das im einzelnen zu geschehen hat, auf welche Weise ein endgültiger Sieg des Guten erreicht wird, begründet Kant in seiner Religionslehre. Daß und wie es möglich ist, das Gute zu verwirklichen, hatte vorher die Kritik der praktischen Vernunft dargetan. Auf Grund des Sittengesetzes, das uns die Vernunft gibt, sind wir berechtigt, ein unendliches Fortschreiten im Guten für jedes vernünftige Wesen anzunehmen. Wir sollen das Gute tun, dann muß uns auch die Möglichkeit gegeben sein, es zu können. Die Erfahrung

[1] Ebd. S. 34.

lehrt aber, daß wir im Leben nie völlig gut werden können; wir müssen also unsterblich sein, um uns dem Guten unendlich zu nähern und so der Forderung des Sittengesetzes gerecht zu werden. Auf ein Fortzeugen im Guten, wenn man so sagen darf, gründet sich demnach das Kantische Unsterblichkeitspostulat. Der Keim zum Guten, das Sittengesetz, ist von Anfang an in uns gelegt; aber dieser Begriff soll zum Dasein fortschreiten und der Vernunftglaube sagt, daß wir einst an diesem Ziel anlangen werden. Richtet sich bei dieser Art der Betrachtungsweise der Blick nach vorwärts nach einem Ideal, das wir uns selbst schaffen und kraft der eigenen Persönlichkeit erreichen wollen, so liegt nach Plato jene Seligkeit, in der uns vergönnt war das Gute aufzunehmen, hinter uns, in einem Leben, das dem jetzigen vorausgegangen ist. Das Abbild des Guten ist aber, seit der Demiurg den νοῦς in unsere Seele gelegt hat, unverändert, nur vom Körper befleckt und der Reinigung bedürftig, in derselben wie ein ewiger Besitz. Es ist selbst seiner ‚πρεσβεία' und ‚δύναμις' nach über dem Sein erhaben [1] und gibt den Begriffen (τοῖς γιγνωσκομένοις) Erkennbarkeit und Sein, womit zugleich gesagt ist, daß die Seele, in der sich die Begriffe abgebildet haben, mit der Fähigkeit des Denkens die des Seins hat oder unsterblich ist.

Und wie der einzelne Mensch bei Plato in der Wiedererinnerung an den Zustand vor dem Leben das höchste Glück suchen muß und an eine Wiederkehr dieses Glückes nach dem Leben hoffen darf, während es Kant in einem unendlichen Wachsen im Guten am Ende der Welt erreichen läßt, so hat auch das sittliche Gemeinwesen oder die Vereinigung der Menschen nach Tugendgesetzen hier sein Ziel vor sich, in Platos πολιτεία dagegen sein Urbild im Himmel. Wie allem Gewordenen der

[1] Staat VI 509 B.

Untergang beschieden ist, so müßte auch der Idealstaat, wenn es einen solchen auf Erden gäbe, immer mehr von seinem Urbild sich entfernen: Plato schildert, wie durch Zwietracht sich aus der Aristokratie die Timokratie entwickelt, und dann weiter immer auf eine bessere Verfassung eine schlechtere folgt, bis hinab zur Tyrannis. Dagegen sieht Kant in der Weltgeschichte eine Entwicklung der moralischen Anlagen vom Bösen zum Guten, vom Abfall oder Sündenfall zu einem Ziele, das in dem Schoß der Zukunft liegt. Als Ziel schwebt ihm aber eine Verfassung vor, die von den Grundsätzen, die er bei dem Platonischen Idealstaat gefunden hatte, beherrscht sein soll. „Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit", sagt er mit Hinweis auf die Platonische Republik, in der Kr. d. r. V.[1], „nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann . . . ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß."[2] Die Idee einer gerechten Staatsverfassung und der „Begriff eines ethischen Gemeinwesens" ist beiden Philosophen a priori gegeben; aber Plato schreibt ihm eine objektive Realität in einer intelligiblen Welt, Kant in „der menschlichen Vernunft" zu, woraus sich ergibt, daß der Kantische Idealstaat durch die Menschheit entsteht und in ihr sich verwirklicht, während der Platonische ein παράδειγμα bleibt, zu dem es auf der Welt stets nur Abbilder geben kann.

[1] S. 373. [2] Kant hat selbst seinen Idealverfassungen dieses Prinzip zugrunde gelegt, vgl. z. B. Rel. inh. d. Gr. d. bl. V., Bd. 6, S. 196. Was die Staatsleitung angeht, so wünscht Kant nicht wie Plato, daß die Herrscher Philosophen oder diese die Herrscher sind; doch müsse man die Philosophen öffentlich sprechen lassen und auf sie hören. Ich verweise auf K. Fischer, Kant II S. 174 5.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg.

Geschichte der neuern Philosophie

von Kuno Fischer.

Jubiläumsausgabe in zehn Bänden.

I. Band: **Descartes' Leben, Werke und Lehre.** 4. neu bearbeitete Auflage. gr. 8°. geheftet M. 11.—, fein Halbfranzband M. 13.—.

II. Band: **Spinozas Leben, Werke und Lehre.** 4. neu bearbeitete Auflage. gr. 8°. geheftet M. 14.—, fein Halbfranzband M. 16.—.

III. Band: **Leibniz' Leben, Werke und Lehre.** 4. Auflage. gr. 8°. geheftet M. 18.—, fein Halbfranzband M. 20.—.

IV. Band: **Immanuel Kant und seine Lehre.** 1. Teil. Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie. 4. neu bearbeitete Auflage. gr. 8°. geheftet M. 16.—, fein Halbfranzband M. 18.—.

V. Band: **Immanuel Kant und seine Lehre.** 2. Teil. Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. 4. neu bearbeitete Auflage. gr. 8°. geheftet M. 16.—, fein Halbfranzband M. 18.—.

VI. Band: **Fichtes Leben, Werke und Lehre.** 3. durchgesehene Auflage. gr. 8°. geheftet M. 18.—, fein Halbfranzband M. 20.—.

VII. Band: **Schellings Leben, Werke und Lehre.** 3. durchgesehene und vermehrte Auflage. gr. 8°. geheftet M. 22.—, fein Halbfranzband M. 24.—.

VIII. Band: **Hegels Leben, Werke und Lehre.** 2 Teile mit dem Bilde des Verfassers in Heliogravüre. gr. 8°. geheftet M. 30.—, in zwei feinen Halbfranzbänden M. 34.—.

IX. Band: **Schopenhauers Leben, Werke und Lehre.** 2. neu bearbeitete und vermehrte Auflage. gr. 8°. geheftet M. 14.—, fein Halbfranzband M. 16.—.

X. Band: **Bacon.** 3. Auflage. In Vorbereitung.

In der „Deutschen Revue" schreibt Th. Wiedemann in seinen „Sechzehn Jahre in der Werkstatt Leopold von Rankes": „**Ranke** suchte nach anderweitiger und anders gearbei'eter Belehrung. In Beziehung auf die Geschichte der neuern Philosophie zog er allen anderen bei weitem das Werk von **Kuno Fischer** vor, dem er Geistesreichtum und kongeniale Reproduktion der verschiedenen Systeme nachrühmte."

„. . . . Was Kuno Fischers Schriften und Vorträge so interessant macht, das ist das wahrhaft dramatische Leben, welches beide durchdringt, die innere Frische und geistige Elastizität, welche beide auszeichnet. . . . Das Werk gehört nicht nur in die Bibliothek des Sachmannes, sondern ist dazu berufen, als eines der besten Bildungsmittel allen denen zu dienen, die den höchsten Aufgaben und idealen Interessen der ganzen Menschheit ihre Aufmerksamkeit zu widmen im stande sind." (Gegenwart.)

„. . . . Fischers Eigentümlichkeit besteht in einer sonst fast nirgends erreichten Kunst, eine fremde Gedankenwelt von ihrem eigenen Mittelpunkt aus zu erleben und den Leser in der denkbar durchsichtigsten und eindringlichsten Form erleben zu lassen. . . . Kuno Fischer steht nie als überlegener, verbessernder Schulmeister hinter den dargestellten Philosophen. Dieser Geschichtschreiber läßt nicht seine Philosophen reden, sondern sie reden selbst. Sie tragen ihre eigenen Gedanken vor, nur freier, natürlicher, in einer lebhafteren, durchsichtigeren Sprache, als wir sie in ihren eigenen Werken finden, und weit fester als in ihren eigenen Werken haben sie den Zielpunkt ihrer Gedanken vor Augen. Aber diese Gedanken sind dennoch niemals verändert, niemals verschont und niemals verbildet. Sie sind das in der Form gereinigte, im Gehalte völlig getreue Nachbild des Originaldenkers. Diese Kunst der Darstellung ist ebenso neu als notwendig. . . . Wahrlich, wer die Entwicklung des theoretischen Geistes von Descartes' bis zu Kants großen Nachfolgern zum Objekt zu machen imstande war, der hat ein schöpferisches Werk vollbracht. . . ." (Preußische Jahrbücher.)

Kuno Fischers Werke.

Mit wahrhafter Freude und herzlicher Dankbarkeit empfangen wir die reifen Früchte, die der große Geschichtschreiber der neueren Philosophie dem zweiten Felde seiner Arbeit, der Dichtung unserer klassischen Zeit, abgewinnt. Sein weiter Blick weiß die einzelnen Tatsachen unter große Gesichtspunkte zu bringen und so ihre Bedeutung für das Gesamtbild, dem sie sich einordnen, klar hervortreten zu lassen. . . . Weitere Vorzüge der kleinen Schriften Fischers bilden die feste, aufs sorgsamste gegliederte Disposition des Stoffes, die anmutige, zwischen Prunk und Dürftigkeit glücklich die Mitte haltende Darstellung, die geschickte Auswahl der Belege, durch die er seine meist zu runden Thesen formulierten Ansichten in strittigen Fragen stützt, die warme Begeisterung, die bis in die Einzelnuntersuchungen hinein waltet, alle philologische Trockenheit ausschließend und den Leser unaufhaltsam mit sich fortreißend. **(Literaturblatt für germanische und romanische Philologie.)**

Goethe-Schriften. Erste Reihe. (Goethes Iphigenie. Die Erklärungsarten des Goetheschen Faust. Goethes Tasso.) 8°. geheftet M. 8.—, fein Halbleder geb. M. 10.—.

Daraus sind einzeln zu haben:

Goethes Iphigenie. 3. Aufl. 8°. geheftet M. 1.20.
Die Erklärungsarten des Goetheschen Faust. 8°. geheftet M. 1.80.
Goethes Tasso. 3. Aufl. 8°. fein Lwd. geb. M. 6.—.

Goethe-Schriften. Zweite Reihe. (Goethes Sonettenkranz. Goethe und Heidelberg. Goethes Faust I. Band.) 8°. geheftet M. 7.—, fein Halbleder geb. M. 9.—.

Daraus sind einzeln zu haben:

Goethes Sonettenkranz. 8°. geh. M. 2.—.
Goethe und Heidelberg. 2. Aufl. 8°. geheftet M. 1.—.
Goethes Faust. 1. Band 4. Aufl. 8°. geheftet M. 4.—, fein Leinwandband M. 5.—.

Goethe-Schriften. Dritte Reihe.

Goethes Faust. 2. Band. 4. Aufl. 8°. geheftet M. 4.—, fein Leinwandband M. 5.—.
Goethes Faust. 3. Band. 8°. geheftet M. 7.—, fein Leinwandband M. 8.—.
Goethes Faust. 4. Band erscheint Ende 1903.

Schiller-Schriften. Erste Reihe. (Schillers Jugend- und Wanderjahre in Selbstbekenntnissen. Schiller als Komiker.) 8°. geheftet M. 6.—, fein Halbleder geb. M. 8.—.

Daraus sind einzeln zu haben:

Schillers Jugend- und Wanderjahre in Selbstbekenntnissen. 2. neubearbeitete und vermehrte Auflage von „Schillers Selbstbekenntnissen". 8°. geheftet M. 4.—, fein Lwd. geb. M. 5.—.
Schiller als Komiker. 2. neubearbeitete u. vermehrte Aufl. 8°. geheftet M. 2.—.

Schiller-Schriften. Zweite Reihe. (Schiller als Philosoph. 1. u. 2. Buch.) 8°. geheftet M. 6.—, fein Halbleder geb. M. 8.—.

Daraus sind einzeln zu haben:

Schiller als Philosoph. 2. neubearb. und verm. Aufl. In zwei Büchern. **Erstes Buch.** Die Jugendzeit 1779—1789. 8°. geheftet M. 2.50. **Zweites Buch.** Die akademische Zeit 1789—1796. 8°. geheftet M. 3.50. **Beide Teile fein Lwd. geb. M. 7.50.**

Kleine Schriften. Erste Reihe. (Ueber die menschliche Freiheit. Ueber den Witz. Shakespeare und die Bacon-Mythen. Kritische Streifzüge wider die Unkritik.) 8°. geheftet M. 8.—, fein Halbleder geb. M. 10.—.

Daraus sind einzeln zu haben:

Ueber die menschliche Freiheit. 3. Auflage. 8°. geheftet M. 1.20.
Ueber den Witz. 2 Auflage. 8°. geheftet M. 3.—, fein Lwd. geb. M. 4.—
Shakespeare und die Bacon-Mythen. 8°. geheftet M. 1.60.
Kritische Streifzüge wider die Unkritik. 8°. geheftet M. 3.20.

Kleine Schriften. Zweite Reihe. (Shakespeares Hamlet. Das Verhältnis zwischen Willen und Verstand im Menschen. Der Philosoph des Pessimismus. Großherzogin Sophie von Sachsen.) 8°. geheftet M. 8.—, fein Halbleder geb. M. 10.—.

Daraus sind einzeln zu haben:

Shakespeares Hamlet. 8°. geheftet M. 5.—, fein Lwd. geb. M. 6.—.
Das Verhältnis zwischen Willen und Verstand im Menschen. 2. Aufl. 8°. geheftet M. 1.—.
Der Philosoph des Pessimismus. Ein Charakterproblem. 8°. geheftet M. 1.20.
Großherzogin Sophie von Sachsen, Königliche Prinzessin der Niederlande. 8°. geheftet M. 1.20.

Kleine Schriften. Dritte Reihe.

Großherzog Alexander von Sachsen. 8°. geheftet M. 1.50.

Philosophische Schriften:

1 **Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie.** 5. Aufl. gr. 8°. geheftet M. 4.—, fein Lwd. geb. M. 5.—. (Sonderabdruck aus der Geschichte der neuern Philosophie.)
2 **Kritik der Kantischen Philosophie.** 2. Aufl. gr. 8°. geheftet M. 3.—.
3 **Die hundertjährige Gedächtnisfeier der Kantischen Kritik der reinen Vernunft. Johann Gottlieb Fichtes Leben und Lehre. Spinozas Leben und Charakter.** 2. Aufl. gr. 8°. geheftet M. 2.40.

Shakespeares Charakterentwicklung Richards III. 2. Ausgabe. 8° geheftet M. 2.—.

Die Schicksale der Universität Heidelberg. Festrede zur fünfhundertjährigen Jubelfeier der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg. Drittes Tausend. gr. 8°. geheftet M. 2.—, fein Lwd. geb. M. 3.—.

Briefwechsel zwischen Goethe und K. Göttling. 2. Ausgabe. gr. 8°. geheftet M. 3.—.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg.

Bunseniana.

Eine Sammlung von humoristischen Geschichten

aus dem Leben von Robert Bunsen

nebst einem Anhang von pfälzischen Lyceums-Anekdoten

von

Einem

der vieles miterlebt und das übrige aus guten Quellen geschöpft hat.

8°. geheftet 80 Pf.

Prof. Dr. Karl Voßler

Die philosophischen Grundlagen zum „süßen neuen Stil" des Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri.

8°. geheftet etwa 3 M. 60 Pf.

Dr. Max Wiesenthal

Friedrich Nietzsche und die griechische Sophistik.

Vortrag

gehalten in der Ortsgruppe Barmen des niederrheinischen Zweigverbandes des Deutschen Gymnasialvereins.

Lex.-8°. geheftet 60 Pf.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg.

Dr. Arthur Drews

a. o. Professor der Philosophie an der Technischen Hochschule in Karlsruhe:

Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriß.

Mit biographischer Einleitung und dem Bilde Hartmanns.

gr. 8°. geheftet 16 M., fein Halbfranzband 18 M.

. . . Wer dieses Buch gelesen hat, wird einen vollständigeren und besseren Überblick über meine Philosophie als durch die Lektüre eines meiner Hauptwerke erhalten haben und dann in der Lage sein, jedes Werk von mir über das Sondergebiet, auf das sein persönliches Interesse gerichtet ist, dem Zusammenhang meines Systems richtig einzugliedern.
(**Eduard von Hartmann** in Deutschland Nr. 1 vom Oktober 1902.)

. . . Berufener hierzu konnte kaum ein anderer sein als der Karlsruher Philosoph Drews, der außer einer eminent lichtvollen Entwicklung des Systems Eduard v. Hartmanns in einer biographischen Einleitung in geradezu klassischer Diktion in die Gedankenweite des einsamen Metaphysikers einführt. Fürchte niemand eine schwer verständliche Paraphrase eines Nur-Fachgelehrten, eine zunftgemäße Analytik des Kathederphilosophen für den engen Kreis der Berufsgenossen! Drews schreibt, in wohltuender Klarheit und souveräner Beherrschung eines für den Laien kaum noch zu übersehenden gewaltigen Stoffes, für die große Masse der Gebildeten, er ist populär im edelsten Sinne des Wortes und versteht trotz der Sprödigkeit, die philosophischen Materien nun einmal anzuhaften pflegt, so fesselnd zu schreiben, daß er den Leser unwillkürlich gefangen nimmt und mit sich fortreißt. (**Leipziger Tagblatt.**)

Soeben erschien:

Friedrich Nietzsches Philosophie.

gr. 8°. geheftet 10 M., fein Halbfranzband 12 M.

Das Buch ist die erste wissenschaftlich-kritische, das ganze System umfassende, dabei für jeden Gebildeten verständliche Darstellung von Nietzsches Leben und Lehre.

Hofrat Dr. Max Dreßler

Großh. Hofarzt:

Vorlesungen über Psychologie

gehalten im Foyer des Großherzoglichen Hoftheaters in Karlsruhe

gr. 8°. geheftet 3.60 M., in fein Leinwandband 4.50 M.

. . . Das ganze Buch in seiner Inhalt- und Formenschöne ist dazu berufen, als eines der besten Bildungsmittel allen denen zu dienen, die den hohen Aufgaben unserer Seele und ihren tiefsten Tiefen nachzuforschen Interesse entgegenbringen. . . Sein Bemühen, das Beste in angenehmer Form zu bieten, ist dem Verfasser trefflich gelungen, so daß wir dem empfehlenswerten Buche recht viel verständnisvolle Leser von Herzen wünschen. Wenn dieser unser Wunsch in Erfüllung ginge, so würde das einen geistigen Fortschritt unserer ganzen Zeit bedeuten. (**Odd Fellow.**)

Soeben erschien:

Die Welt als Wille zum Selbst.

Eine philosophische Studie.

gr. 8°. geheftet etwa 3 M.

C. F. Winter'sche Buchdruckerei.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 11 20 03 014 1